BERTRAND RUSSELL

PROBLEMELE FILOSOFIEI

ALL

Bertrand Russell

Problemele filosofiei



Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
RUSSELL, BERTRAND
Problemele filosofiei, / Bertrand Russell; trad. Mihai Ganea, pref.: Mircea Flonta. - Ed. a 3-a.- București, **BIC ALL**, 2004
p. 176; 17,8 cm.
ISBN 973-571-409-4

I. Ganea, Mihai (trad.)
II. Flonta, Mircea (pref.)

Editura **BIC ALL**: Bd Timișoara nr. 58, sector 6, cod 76548 – București
Tel.: 402 26 00 / Fax: 402 26 10
Departamentul distribuție: Tel.: 402 26 20 / Fax: 402 26 34
Comenzi la: comenzi@all.ro
URL: http://www.all.ro
Redactor: **Constantin Vlad**
Coperta: **Stelian Stanciu**

BERTRAND RUSSELL

Problemele filosofiei

Traducere de Mihai Ganea

Studiu introductiv: Mircea Flonta

Sir Bertrand Russell (1872-1970), filosof britanic, eseist şi logician, este considerat, alături de G.E. Moore, părintele filosofiei analitice, domeniu în care s-a impus prin teoria semantică a descripţiilor definite şi prin susţinerea logicismului. Câmpul său de activitate cuprinde nu doar filosofia, ci şi religia, critica socială, educaţia, ştiinţa, istoria şi politica (unde se remarcă prin atitudinea pacifistă). În anul 1908 este ales membru al Societăţii Regale, iar în 1950 i se decernează premiul Nobel pentru literatură. Opere principale: (coautor, alături de A. N. Whitehead) *Principia Mathematica* (3 vol. – 1910-1915); *The Analysis of Mind* (1921); *The Analysis of Matter* (1927); *An Inquiry into Meaning and Truth* (1940); *A History of Western Philosophy* (1945).



CUPRINS

Bertrand Russell și începuturile filosofiei analitice

Această carte mică a fost scrisă de una dintre marile personalități ale vieții intelectuale și publice ale secolului nostru. Născut în 1872, în una dintre cele mai ilustre familii ale aristocrației britanice și crescut în atmosfera conformistă a epocii victoriene, Bertrand Russell a fost de-a lungul întregii sale vieți un neconformist, atât în gândire, cât și în multe din atitudinile și pozițiile sale publice. A manifestat aceeași voioasă ireverență față de marea filosofie a trecutului, cât și față de instituții și politica guvernelor. Neconformismul gândirii sale, asociat cu capacitatea de a scrie incisiv, imaginativ și provocator pe teme de interes pentru publicul larg l-au adus de două ori la închisoare (a doua oară la adânci bătrâneți), dar i-au adus și premiul Nobel pentru literatură, precum și o reputație unică. În motivarea Comitetului Nobel el a fost descris drept „unul din cei mai străluciți apărători ai raționalității și umanității în zilele noastre, un luptător fără frică pentru cuvântul liber și gândirea liberă din Vest". Curajul său intelectual și civic, în toate împrejurările, a fost incomparabil. În prima jumătate a secolului nostru Bertrand Russell a fost probabil singurul gânditor și scriitor britanic ce s-a bucurat de o notorietate universală. S-a spus, pe bună dreptate, că de la Voltaire încoace nici un filosof nu a avut o audiență atât de cuprinzătoare. Încă înainte de sfârșitul unei vieți neobișnuit de îndelungate (1872-1970), el a devenit o figură legendară.

Lipsit de părinți din primii ani ai vieții, Bertrand Russell a fost crescut de bunici într-o atmosferă de austeritate, pietate și puritanism, căreia i-a răspuns cu revoltă încă din anii adolescenței, așa cum relatează pe larg în autobiografia sa intelectuală* . Între anii 1890 și 1894 a făcut studii de matematică, știință a naturii și filosofie la celebrul Trinity College al Universității din Cambridge. A lucrat aici, mai departe, ca membru al Colegiului, până în 1901 și a devenit conferențiar (*lecturer*), tot aici, în 1910. În 1916 a fost îndepărtat din Universitate datorită activităților sale pacifiste.

În timpul studiilor sale la Cambridge, Russell a resimțit puternic influența neohegelienilor britanici F.H. Bradley și J.M.E. McTaggart. În spiritul tradiției platonice și hegeliene, acești gânditori concepeau filosofia ca știință a absolutului, a realității autentice, opusă lumii aparente a științei și a simțului comun. Cartea lui Bradley *Appearance and Reality* (1893), cea mai originală operă a metafizicii britanice, propunea și dezvolta tocmai această temă. „Era o plăcere curioasă – observă retrospectiv Russell – să te convingi că spațiul și timpul sunt ireale, că materia este o iluzie și că lumea nu constă decât din spirit". Tânărul student ar fi putut rămâne pe mai departe prizonierul unui idealism de descendență hegeliană dacă nu ar fi fost înzestrat cu acel tip de curiozitate intelectuală care l-a condus spre studiul științelor, în special al matematicii. (După propria lui mărturisire, în anii de studii a fost ispitit nu o dată de gândul sinuciderii, dar a fost abătut de la o asemenea decizie de dorința de a ști mai multă matematică?!). Un tânăr cu puternice motivații intelectuale,

* Vezi B. Russell, *My Philosophical Development*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1959.

cucerit de ideile lui Bradley și McTaggart, nu putea să nu citească, în cele din urmă, și din Hegel. Citindu-l pe Hegel, Russell a trăit însă un șoc atunci când a constatat cât de neadecvate sunt observațiile vestitului filosof cu privire la matematică. Această experiență intelectuală a pus capăt, în ultimii ani ai secolului, entuziasmului său pentru idealismul absolut. Trecând printr-o reacție extremă de la un capăt la celălalt al spectrului preocupărilor filosofice, interesul său s-a concentrat de acum înainte asupra fundamentelor cunoașterii științifice, în speță asupra fundamentelor matematicii.

De unde interesul cu totul special al tânărului Russell pentru matematică? În ampla autobiografie, pe care a scris-o și a publicat-o în ultima parte a vieții sale, el povestește că, după depășirea febrei metafizice din primii ani ai studiilor universitare, a fost chinuit de scepticism, adică înclinat să socotească faptul că tot ceea ce trece drept cunoaștere poate fi supus îndoielii. Dorința de a scăpa de asemenea frământări, de a identifica o stâncă stabilă într-o lume mișcătoare, a fost covârșitoare. Russell a aspirat spre certitudine cu însuflețirea celor ce resimt nevoia unei credințe absolute. În mod firesc, el a crezut că o asemenea cunoaștere sigură, certă, ar putea fi oferită numai de matematică. Totuși, multe dintre demonstrațiile matematice pe care le-a întâlnit în cărți și în cursurile profesorilor săi i s-au părut cel puțin imperfecte. Concluzia la care a ajuns a fost următoarea: dacă este vorba ca matematica să ofere cu adevărat ceea ce pretinde că oferă, atunci ea va trebui așezată pe fundamente noi. Iată un țel mai realist, mai demn de urmat pentru o minte puternică și activă, însetată de certitudine, de absolut. Russell a consacrat cei mai buni ani ai tinereții sale, până în 1910, unor cercetări extrem de aride orientate spre analiza conceptelor și relațiilor

considerate prime și fundamentale în matematică, respectiv în aritmetică. Intenția inițială, care nu a fost părăsită în toate meandrele pe care le-au străbătut aceste cercetări îndelungate, a fost să se arate că asemenea concepte și relații pot fi definite în termeni pur logici, asigurându-se astfel certitudinea absolută a adevărurilor matematice. Rezultatele investigațiilor, de un înalt nivel de abstracție și dificultate tehnică, ce au fost întreprinse de Russell împreună cu prietenul său Alfred North White-head, un eminent matematician cu o cultură fabuloasă și pronunțate interese filosofice, sunt cuprinse în cele trei volume ale monumentalei *Principia Mathematica*, care a apărut în editura Universității din Cambridge între anii 1910 și 1913. Russell își amintește că a cunoscut mai puțini oameni decât poți număra pe degetele de la două mâini care să fi avut capacitatea și răbdarea necesare pen-tru a studia până la capăt această lucrare. A putut fi însă atins obiectivul propus, un obiectiv urmărit cu atâta trudă și devotament de-a lungul anilor de două minți strălucite? Russell aprecia mai târziu că el a putut fi atins numai în parte și într-un mod imperfect, caracterizând situația în termenii istorisirii cu elefantul și broasca țestoasă: căutând elefantul pe care să sprijine lumea matematică, a constatat că și acesta se clatină și a pornit mai departe pentru a găsi broasca țestoasă care să susțină elefantul; dar broasca s-a dovedit, în cele din urmă, a nu fi mai stabilă decât elefantul. După doisprezece ani de muncă supraomenească, Russell a trebuit să admită că nu și-a putut realiza pe deplin intenția de a arăta că există cel puțin o știință pe deplin sigură, indubitabilă* . Dincolo de eșecul în realizarea acestei ținte absolutiste, rezultatele tehnice obținute și comunicate în

* Vezi *Autobiography of Bertrand Russell*, vol. III, 1944-1967, George Allen and Unwin Ltd., 1967, p. 220.

Principia Mathematica l-au consacrat drept cel mai proeminent dintre părinții logicii moderne. Și, ceea ce ne interesează mai mult aici, aceste cercetări în care s-a investit atât de mult pentru a obține destul de puțin în planul concluziilor generale, au avut o influență hotărâtoare în formarea și consolidarea concepției sale asupra filosofiei și asupra standardelor excelenței filosofice.

Russell mărturisește că, după terminarea muncii la *Principia Mathematica* nu și-a mai revenit niciodată pe deplin de pe urma oboselii pe care i-a produs-o un efort intelectual atât de intens și de prelungit și că nu a mai fost în stare să lucreze cu abstracții atât de înalte, la același nivel ca mai înainte* . A fost, prin urmare, firesc ca el să fie atras de proiecte mai puțin pretențioase care să-i permită totodată să pună în valoare și să comunice unui public mai larg ceea ce a învățat și a înțeles în ani de supremă încordare. Tocmai în acest moment, în anul 1911, un prieten al lui Russell, filosoful Gilbert Murray, care era unul din editorii colecției *Home University Library*, l-a întrebat dacă nu este dispus să prezinte, într-o formă scurtă și accesibilă, vederile sale asupra filosofiei. „Această întrebare a venit în momentul cel mai potrivit ce poate fi închipuit. Eram bucuros că am scăpat, în cele din urmă, de oboselile raționamentului strict, formal-deductiv; iar părerile mele erau pe atunci atât de bine conturate și stabilite cum n-au fost vreodată, nici mai înainte, nici mai târziu. Datorită acestui fapt am reușit fără greutăți deosebite să le înfățișez relativ simplu și într-un fel ușor de înțeles. Cartea – *Problemele filosofiei* – a fost un mare succes și se vinde (după câte știu) chiar și astăzi foarte bine. Bănuiesc că cei mai mulți filosofi o socotesc drept expunerea reprezentativă

* Ibidem, vol. I, 1872-1914, p. 153.

a vederilor mele"*. Pentru a sublinia marele contrast dintre efectul unei asemenea lucrări asupra publicului cultivat, asupra reputației și chiar a veniturilor autorului în raport cu cel pe care îl putea produce *Principia Mathematica*, Russell a numit-o un *shilling shocker*.

Problemele filosofiei și scrieri ulterioare ale lui Russell cu un profil asemănător au exercitat o influență considerabilă asupra gândirii secolului nostru, îndeosebi în țările de limbă engleză, nu atât prin afirmațiile pe care le conțin cu privire la diferite teme filosofice, cât printr-un punct de vedere nou asupra obiectivelor și metodei gândirii filosofice, un punct de vedere caracteristic, în linii mari, pentru ceea ce se va numi mai târziu *filosofie analitică*.

Stilul analitic de filosofare, așa cum a fost el înfățișat pentru prima dată unui public mai larg în cărticica lui Russell, primește contur în opoziție, în principal, cu două moduri de a înțelege și de a practica filosofia care aveau încă, la începutul secolului nostru, o poziție dominantă în gândirea occidentală. Primul dintre ele îl reprezintă marea filosofie de sistem care pretinde să ne ofere o cunoaștere prin rațiunea pură, independent de experiență, a lumii ca întreg și să facă astfel posibilă o întemeiere a valorilor după care urmează să se conducă viața omului, o filosofie pe care o ilustrează în era modernă operele capitale ale lui Descartes, Spinoza, Leibniz sau Hegel. Russell socotea că filosofiile criticiste și fenomenologice, care propun teorii despre determinările pure și formale, neempirice ale gândirii și conștiinței, reprezintă o varietate mai slăbită a acestei filosofii de sistem. Al doilea dintre ele este o filosofie ce pornește de la cunoștințe științifice despre realitatea naturală și umană și încearcă să se ridice prin generalizări succesive

* *My Philosophical Development*, p. 102.

până la nivelul unor aserțiuni despre realitate ca întreg. Aceasta este așa-numita *metafizică inductivă*, cultivată de gânditorii de orientare pozitivistă și evoluționistă. Russell nu credea că pretențiile acestor filosofii rezistă în fața unei examinări critice a întinderii și puterilor cunoașterii omenești. Concluzia la care a fost condus atât de o reflecție de principiu, cât și de instructivele experiențe intelectuale pe care i le-au prilejuit minuțioasele și pretențioasele cercetări asupra fundamentelor matematicii, în care cel mai mic pas înainte trebuia plătit cu mari sforțări, este că filosofia va trebui construită nu făcând abstracție de realitățile cunoașterii științifice și nici prin generalizarea rezultatelor științelor, ci aplicând o nouă metodă ce capătă contur prin transpunerea creatoare a unui demers care a dat roade în științele exacte, și anume *demersul analitic*. Înnoirea pe care o propune Russell în filosofie este în esență o înnoire metodologică. Într-un articol apărut la scurt timp după *Problemele filosofiei*, în numărul din octombrie 1913 al revistei *Monist*, sub titlul *Însemnătatea filosofică a logicii matematice*, el se va exprima astfel: „Orice problemă filosofică autentică este o problemă de clarificare analitică; iar metoda adecvată acestor probleme constă în a porni de la rezultatele date și de a conchide cu privire la premisele pe care se sprijină ele. Rezultatele avute în vedere aici sunt cele date în gândirea comună și științifică". Russell va dezvolta această temă – caracterizarea demersului analitic sau a metodei analitice în filosofie – în cartea mai sus amintită, consacrată bilanțului dezvoltării gândirii sale filosofice: „În toate reflecțiile mele – cu privire la matematică, la fizică, la relația dintre limbaj și fapte – m-am condus permanent după o anumită metodă. Am pornit de la presupunerea că toate conținuturile științei și ale «simțului comun» pot fi interpretate în sensul că sunt în linii mari adevărate și m-am întrebat

atunci: care este numărul cel mai mic posibil de ipoteze care sunt suficiente pentru derivarea acestui stoc de adevăruri? Aceasta este, desigur, o chestiune în care nu o scoatem la capăt fără apel la tehnici logice detaliate și în care nu există, în afară de aceasta, o soluție absolut univocă. Dacă avem de a face cu un stoc determinat de enunțuri – ca în matematica pură sau în fizica teoretică – aceste enunțuri pot fi derivate dintr-un număr de presupoziții de bază formulate cu ajutorul unor concepte de bază nedefinite, și tot ceea ce ne îngăduie să micșorăm numărul conceptelor de bază nedefinite și a presupozițiilor nedemonstrate este un progres autentic, căci, în acest fel, șansele de eroare vor fi micșorate și numărul de *ostatici* (pentru a folosi o expresie a lui Bacon), care trebuie să garanteze pentru adevărul sistemului în întregul lui, va fi mai mic. Din acest punct de vedere am găsit ca deosebit de îmbucurător faptul că matematica este reductibilă la logică. Matematicianul german Kronecker spunea că «Dumnezeu a creat numerele întregi și că tot restul – așadar, fracțiile, numerele reale, numerele imaginare și numerele complexe sunt opera omului.» Acest punct de vedere era nemulțumitor în măsura în care avem de a face, ca și mai înainte, cu o infinitate de entități misterioase, și anume numerele întregi, respectiv naturale; și am fost de aceea deosebit de fericit atunci când, în cele din urmă, și acestea au putut dispărea de pe scenă și când activitatea creatoare a lui Dumnezeu a fost necesară numai pentru concepte pur logice ca «sau», «nu», «toți» și «unii». Nu vreau desigur să tăgăduiesc că această reducere a matematicii la logică a adus cu sine un număr apreciabil de probleme filosofice, dar oricum aceste probleme sunt mai puțin numeroase și, de departe, nu atât de intratabile ca și cele cu care am avut de a face mai înainte. Înainte a fost, de exemplu, inevitabil

să se acorde tuturor numerelor naturale statutul existențial al unor entități platonice. Acum nu trebuie, este adevărat, să contestăm explicit această teză, dar nici să o afirmăm în mod explicit. Cu alte cuvinte: nu-mărul de presupoziții care erau necesare pentru a garanta adevărul matematicii pure s-a micșorat"*.

Un demers esențial al analizei filosofice este analiza conceptuală sau clarificarea logică a concep-telor. Analiza conceptuală reprezintă atât un instrument puternic al descoperirii filosofice, cât și al criticii filosofice. Utilizarea analizei conceptuale ca instrument de descope-rire în filosofie este foarte bine ilustrată în contribuțiile aduse de Russell la precizarea conceptului cunoașterii. Prin aceste contribuții – distincția dintre cunoașterea prin experiență nemijlocită și cunoașterea prin descriere, dintre cunoașterea lucrurilor și cunoașterea adevărurilor – *Problemele filosofiei* marchează începutul filosofiei analitice a cunoașterii. Folosirea analizei conceptuale ca instrument al criticii filosofice, pe de altă parte, este bine pusă în evidență, de exemplu dacă considerăm consecințele clarificării conceptuale a distincției tradiționale dintre adevărurile analitice și sintetice. În măsura în care această clarificare ne conduce la concluzia că toate adevărurile analitice sunt *a priori*, valabile independent de experiență, iar adevărurile sintetice în totalitatea lor sunt *a posteriori*, adică întemeiate pe experiență, rezultă că nu pot exista adevăruri *sintetice a priori*. Dacă așa stau lucrurile, atunci celebra interogație kantiană – cum sunt posibile judecățile (adevărurile) *sintetice a priori?* – nu va indica o problemă filosofică reală și întreaga construcție sistematică din *Critica rațiunii pure*, care reprezintă o încer-

---

* *My Philosophical Development*, p. 219.

care de a răspunde la această întrebare, se va dovedi a fi clădită pe nisip. În lipsa unei clarificări logice satisfăcătoare a distincției dintre enunțuri analitice și enunțuri sintetice, Kant nu a putut deosebi în mod clar matematica pură de matematica aplicată – în particular geometria pură de geometria empirică – și a fost condus să creadă că ar fi dovedit în același timp caracterul *a priori* al enunțurilor matematice, cu referire la enunțuri ale matematicii pure cât și caracterul *sintetic* al acestor enunțuri, cu referire la enunțuri ale matematicii aplicate, empirice, care sunt enunțuri *a posteriori*.

Experiența pe care a câștigat-o Russell în munca aridă de clarificare logică a fundamentelor matematicii l-a condus la concluzia generală că filosofia ar putea fi reînnoită printr-o utilizare consecventă a capacităților de clarificare conceptuală ale logicii moderne. Exploatarea acestor capacități va oferi atât posibilitatea de a scoate la iveală greșeli de gândire și confuzii conceptuale pe care se sprijină uneori mari construcții, unanim admirate, ale filosofiei clasice, cât și posibilitatea de a decide asupra caracterului legitim al unor interogații filosofice și de a le formula cu o cât mai mare claritate. Russell nu se va sfii să afirme că logica modernă oferă pentru filosofie o metodă de cercetare care ar putea să o reînnoiască în același fel în care a fost reînnoită știința naturii prin introducerea metodelor matematice, în vremea lui Galilei și Newton. Acele probleme ce i-au preocupat pe mulți filosofi ai epocilor trecute pentru care analiza logică s-ar dovedi lipsită de relevanță au fost probleme socotite în mod greșit filosofice, crede Russell. În cartea sa *Cunoașterea noastră despre lumea exterioară*, pe care a publicat-o la scurt timp după *Problemele filosofiei*, și anume în anul 1914, Russell se va exprima deosebit de net în această privință, în maniera lui

inimitabilă: „Toate problemele... în măsura în care sunt specific filosofice, pot fi reduse la probleme logice. Iar acest lucru nu este accidental ținând seama de faptul că orice problemă filosofică, supusă unei analize și clarificări indispensabile, se dovedește fie a nu fi filosofică, fie a fi logică". Această schimbare de perspectivă metodologică, caracteristică pentru o orientare influentă în filosofia analitică, va conduce la concluzia că multe dintre interogațiile filosofice tradiționale sunt interogații care, fie depășesc în principiu granițele cunoașterii noastre, fie vor fi recunoscute, în cele din urmă, ca probleme de competența unei anumite ramuri a cunoașterii științifice. „Rămân totuși un număr mare de probleme recunoscute față de care metoda în favoarea căreia pledăm ne oferă toate acele avantaje ale împărțirii în întrebări distincte, ale înaintării tatonatoare, parțiale și progresive și apelului la principii pe baza cărora toți cercetătorii, independent de temperamentul lor, va trebui să cadă de acord. Eșecul filosofiei s-a datorat, până acum, în principal grabei și ambiției; răbdarea și modestia, aici ca și în alte științe, vor deschide calea spre un progres solid și durabil"* . Oricum am judeca, astăzi, așteptările pe care le lega Russell, la începutul secolului, de promovarea metodei analizei în filosofie, este clar că această reorientare metodologică a contribuit la accentuarea standardelor argumentative în practica filosofică. Sub acest aspect străduințele lui Russell rămân până astăzi exemplare. La câteva luni după publicarea *Problemelor filosofiei*, în primăvara anului 1912, el a scris un text, rămas nepublicat, despre conceptul de materie, ale cărui fraze introductive sunt extrem de semni-

* B. Russell, *On Scientific Method in Philosophy*, The Herbert Spencer Lecture, Oxford, 1914, citat după B. Russell, *Mysticism and Logic and Other Essays*, Unwin Books, London, 1963, p. 93.

ficative: „În cele ce urmează voi încerca să susțin trei teze: (1) Că toate argumentele formulate până acum de filosofi împotriva materiei sunt eronate; (2) Că toate argumentele formulate până acum de filosofi în favoarea materiei sunt eronate; (3) Și că chiar dacă avem motive să presupunem că există materie nu putem avea nici un mijloc pentru a afla ceva cu privire la natura ei intrinsecă"* .

Cum ni se înfățișează astăzi marile speranțe și așteptări atât de caracteristice oricărui început pe care le degajă această scriere a lui Russell, după aproape un secol de dezvoltare a noului mod de a concepe și de a practica filosofia care a fost consacrat prin termenul *filosofie analitică*? Ce îl distanțează astăzi pe omul cultivat din punct de vedere filosofic de vederile susținute cu atâta convingere de tânărul Russell? Cititorul unei prefețe nu va aștepta, desigur, un răspuns bine articulat și elaborat la asemenea întrebări. El se va mulțumi cu câteva sugestii.

Mai întâi, epoca noastră culturală nu mai împărtășește acel robust optimism, hrănit de spiritul științific, ce a animat epoca în care a fost scrisă această mică lucrare. Nu mai putem crede astăzi că printr-o schimbare bruscă a modului de gândire, de felul celei propuse de Russell și de alți iluștri inițiatori ai filosofiei analitice, regimul cercetării filosofice ar putea să se apropie până la confundare de cel al cercetării științifice. Suntem în măsură să constatăm că distincția netă dintre *analiză* și *cunoaștere a faptelor* pe care au promovat-o părinții filosofiei analitice, renunțarea deliberată a filosofului la pretenția de a aduce orice fel de contribuții la îmbogățirea și adâncirea cunoașterii noastre asupra lumii și concentrarea lui exclusivă

* Citat după B. McGuinness, *Wittgenstein. A Life*, Duckworth, London, 1988, p. 107.

asupra dezvăluirii fundamentelor conceptuale ale științelor și ale cunoașterii în genere, precum și asupra clarificărilor de ordin conceptual, nu i-a apropiat pe cei ce se consacră cercetării filosofice, conduși de asemenea principii, în același fel în care metodele și tehnicile științei exacte îi apropie și îi pun de acord pe toți cei competenți. Filosofi exemplari pentru orientarea numită analitică sunt despărțiți atât prin interogațiile de la care pornesc, cât și prin presupozițiile pe care le acceptă ca neproblematice. Poate nimic nu spune mai mult în această privință decât prăpastia care s-a deschis cu trecerea timpului între practica filosofică a lui Bertrand Russell și cea a fostului său student și prieten de la Cambridge, Ludwig Wittgenstein, în vremea în care primul a scris o carte mică consacrată problemelor filosofiei. La zeci de ani de momentul în care comunicarea lor intelectuală a marcat în mod decisiv începuturile filosofiei analitice, distanța dintre pozițiile lui Russell și Wittgenstein va fi tot atât de mare ca și distanța care desparte o variantă sau alta a filosofiei analitice de filosofia de sistem tradițională. În epoca sa mai târzie, Wittgenstein va respinge cu vehemență presupozițiile care au susținut proiectele de cercetare filosofică ale lui Russell. Iar pentru bătrânul Russell influența covârșitoare pe care o vor exercita asupra filosofiei anglo-saxone manuscrisele postume ale lui Wittgenstein va constitui un prilej de profundă nedumerire și amărăciune. Până și observatorul nepărtinitor, care pune totuși la inimă străduințele filosofice, nu va putea citi fără o anume stânjeneală rânduri ca acestea: „Pentru Wittgenstein cel târziu, dimpotrivă, reflecția filosofică serioasă a devenit în mod evident prea obositoare; și astfel el a născocit o doctrină care trebuie să facă de prisos orice astfel de activitate. Nu am simțit, nici cel puțin un moment, nici cea mai mică

tentație de a socoti drept adevărată această filosofie care ridică lenea spirituală la rangul unei virtuți; eu simt mai degrabă – așa cum trebuie să mărturisesc – o aversiune extrem de puternică împotriva ei; căci dacă ar fi adevărată, atunci întreaga filosofie ar deveni, în cel mai bun caz, o știință auxiliară modestă a lexicografiei și, în cel mai rău caz, nimic altceva decât o joacă fără rost"*. Pentru a ne da seama cât de mare poate deveni uneori înstrăinarea între filosofi de cel mai înalt rang, nu trebuie, așadar, nici măcar să trecem dincolo de hotarele filosofiei analitice, o filosofie ai cărei întemeietori au fost inspirați, mai mult decât întemeietorii oricărei alte orientări filosofice, de idealul obiectivității.

În al doilea rând, suntem astăzi mult mai pregătiți decât cu un secol mai înainte să înțelegem că interogația kantiană „Ce pot să știu?", o interogație spre care converg toate reflecțiile din această mică scriere a lui Russell, nu poate epuiza problemele filosofiei. (Este semnificativ că Russell o intitulează *Problemele filosofiei*, și nu *Probleme ale filosofiei*). Și nu suntem în aceeași măsură înclinați, cum a fost Russell, și alături de el alți gânditori însemnați de la începutul secolului, să despărțim în mod net și strict întrebările cu privire la *ceea ce este* de cele cu privire la *ceea ce trebuie să fie* și să afirmăm că filosoful nu ar trebui să ne spună nimic despre ceea ce suntem ținuți să facem și despre ceea ce putem spera. Autori ce aderă la standardele de claritate și întemeiere argumentativă promovate de filosofia analitică insistă, astăzi, asupra semnificației și actualității distincției kantiene dintre *cunoaștere și gândire**. Dacă mintea omenească (chiar dacă nu mintea fiecăruia și la fiecare pas al vieții) se confruntă și cu

* *My Philosophical Development*, p. 217.

nevoi de orientare globală, urmează că întrebările ce se ridică în fața ei nu vor putea fi limitate la cele ce pot să primească răspunsuri intersubiectiv controlabile, care întrunesc consensul tuturor celor competenți. Sfera intereselor intelectuale legitime este mai cuprinzătoare decât cea în care se exercită cu succes competențele cunoașterii obiective și ale analizei filosofice. O autolimitare globală nu este nici posibilă și nici de dorit.

Mircea Flonta

* Vezi, de exemplu, H. Schnädelbach, *Metafizică și religie astăzi*, în *Academica*, anul II, februarie și martie 1992.

Prefață

În paginile ce urmează mi-am îndreptat atenția mai ales asupra acelor probleme ale filosofiei despre care mi s-a părut posibil să spun ceva pozitiv și constructiv, deoarece critica exclusiv negativă părea nelalocul ei. Din acest motiv, în volumul de față teoria cunoașterii ocupă un spațiu mai larg decât metafizica, iar unele subiecte mult discutate de filosofi sunt tratate foarte pe scurt sau deloc.

Scrierile nepublicate ale lui G. E. Moore și J. M. Keynes au constituit pentru mine un sprijin prețios: cele dintâi, în ceea ce privește relațiile dintre datele senzoriale și obiectele fizice, iar cele din urmă în ceea ce privește probabilitatea și inducția. Criticile și sugestiile profesorului Gilbert Murray mi-au fost, de asemenea, de un mare folos.

1912

Notă la cea de-a 17-a ediție

Cu privire la anumite afirmații de la paginile 39, 69, 122, 123, ar trebui făcută observația că această carte a fost scrisă în prima parte a lui 1912 când China era încă un imperiu, și că numele fostului prim-ministru de atunci începea într-adevăr cu litera B.

1943

1

Aparență și realitate

Există oare cunoaștere care să fie atât de sigură încât nici un om rezonabil să nu o poată pune la îndoială? Această întrebare, care ar putea să nu pară dificilă la prima vedere, este în realitate una dintre cele mai dificile care se pot pune. Atunci când vom fi înțeles obstacolele din calea unui răspuns tranșant și încrezător, vomaparență fi înaintat substanțial în studiul filosofiei – deoarece filosofia este tocmai încercarea de a răspunde la astfel de întrebări ultime, nu neglijent și dogmatic, așa cum o facem în viața obișnuită și chiar în științe, ci critic, în urma studierii a tot ceea ce face ca aceste întrebări să fie greu de abordat și a dezvăluirii inexactității și confuziei pe care le ascund ideile noastre obișnuite.

În viața cotidiană luăm drept certe multe lucruri pe care o cercetare mai atentă le arată atât de pline de contradicții încât numai un mare efort de gândire ne permite să aflăm ce putem realmente să credem. În căutarea certitudinii este natural să începem cu experiențele noastre prezente și fără îndoială că într-un anumit sens cunoașterea trebuie derivată din ele. Însă orice afirmație despre ceea ce ne permit ele să cunoaștem este foarte probabil falsă. Mi se pare că acum stau pe un scaun, la o masă de o anumită formă, pe care văd foi de hârtie scrise de mână sau tipărite. Întorcându-mi capul văd afară pe fereastră clădiri, nori și Soarele.

Cred că Soarele se află cam la nouăzeci și trei de milioane de mile de Pământ; că este un glob fierbinte de multe ori mai mare decât Pământul; că datorită rotației Pământului răsare în fiecare dimineață și că va continua să o facă pentru un timp nedefinit și în viitor. Cred că dacă oricare altă persoană normală va veni în camera mea, va vedea aceleași scaune și mese și hârtii ca și mine și că masa pe care o văd este aceeași cu masa pe care o simt apăsând pe brațul meu. Toate acestea par atât de evidente încât cu greu merită osteneala să fie afirmate, cu excepția cazului când servesc drept răspuns la întrebarea cuiva care se îndoiește că știu ceva. Și totuși toate acestea pot fi puse în mod rezonabil la îndoială și cer o discuție mult mai atentă înainte de a fi siguri că le-am afirmat într-o formă care este pe deplin adevărată.

Pentru a evidenția dificultățile noastre, să ne concentrăm atenția asupra mesei. Pentru ochi ea este dreptunghiulară, brună și lucioasă, la atingere este netedă, rece și dură; atunci când o lovesc cu degetele, produce un sunet lemnos. Oricine altcineva care vede, simte și aude masa va accepta această descriere, se pare, deci, că nu se ivește nici o dificultate; însă de îndată ce încercăm să fim mai preciși încep încurcăturile. Deși cred că masa este „în realitate" peste tot de aceeași culoare, părțile care reflectă lumina arată mult mai strălucitoare decât celelalte părți, iar unele părți arată albe datorită luminii reflectate. Știu că dacă mă mișc părțile care vor reflecta lumina vor fi diferite, astfel încât distribuția aparentă a culorilor pe masă se va schimba. Rezultă că dacă mai mulți oameni privesc masa în același moment, nu vor exista doi dintre ei care să vadă exact aceeași distribuție de culori, deoarece nu există doi care să o poată vedea din exact același punct, și orice schimbare a punctului din care este privită produce o schimbare în modul în care este reflectată lumina.

Pentru cele mai multe scopuri practice aceste diferențe nu sunt importante, însă pentru pictor ele sunt de cea mai mare importanță: pictorul trebuie să se dezobișnuiască să gândească că lucrurile par să aibă culoarea despre care simțul comun spune că o au în realitate și să învețe să vadă lucrurile așa cum apar. Aici avem deja începutul uneia dintre distincțiile care produc cele mai multe încurcături în filosofie – distincția între „aparență" și „realitate", între ce par să fie lucrurile și ce sunt. Pictorul vrea să știe ce par să fie lucrurile, omul practic și filosoful vor să știe ce sunt; însă filosoful dorește să știe aceasta mai intens decât omul practic și este mai tulburat de cunoașterea dificultăților găsirii unui răspuns la întrebare.

Să ne întoarcem la masă. Din cele pe care le-am constatat, este evident că nu există nici o culoare care să apară în mod predominant drept *culoarea* mesei, sau măcar a unei părți particulare a mesei – ea pare de culori diferite privită din puncte diferite și nu există nici un motiv pentru a o considera pe una sau pe alta ca fiind în mai mare măsură culoarea ei reală. Mai știm că privită chiar din același punct, culoarea va părea diferită în lumină artificială sau pentru un om ce nu percepe culorile, sau pentru un om ce poartă ochelari albaștri, în timp ce în întuneric nu va exista nici o culoare, deși atingerea și sunetul mesei vor fi neschimbate. Această culoare nu este ceva inerent mesei, ci ceva care depinde de masă, de privitor și de modul în care lumina cade pe masă. Atunci când în viața obișnuită vorbim despre *culoarea* mesei, înțelegem prin aceasta doar acea culoare pe care pare să o aibă pentru un privitor normal dintr-un punct de vedere obișnuit, în condiții obișnuite de ...inare. Însă celelalte culori care apar în alte condiții r... bine să fie considerate reale; de aceea, pentru ... ritismul, suntem obligați să negăm că, în ... vreo culoare particulară.

Același lucru se aplică texturii. Cu ochiul liber se pot vedea fibrele lemnului însă altfel masa arată netedă și plană. Dacă ne-am uita la ea printr-un microscop, ar trebui să vedem asperități, ridicături și adâncituri și tot felul de diferențe care sunt imperceptibile pentru ochiul liber. Care dintre acestea este masa reală? Suntem tentați în mod natural să spunem că ceea ce vedem prin microscop este mai real, însă și această imagine s-ar schimba cu un microscop și mai puternic. În acest caz, dacă nu putem avea încredere în ceea ce vedem cu ochiul liber, de ce trebuie să ne încredem în ceea ce vedem printr-un microscop? Astfel, încrederea în simțuri despre care vorbeam la început ne părăsește din nou.

Lucrurile nu stau mai bine cu *forma* mesei. Toți obișnuim să facem judecăți despre formele „reale" ale lucrurilor și o facem într-un mod atât de necritic încât ajungem să gândim că vedem de fapt formele reale. Dar, de fapt, așa cum toți va trebui să învățăm, dacă încercăm să desenăm un lucru dat, acesta arată diferit ca formă privit de fiecare dată din alt punct. Dacă masa noastră este „în realitate" dreptunghiulară, ea va arăta din aproape toate punctele de vedere, ca și cum ar avea două unghiuri ascuțite și două unghiuri obtuze. Dacă laturile opuse sunt paralele, ele vor arăta ca și cum ar converge într-un punct depărtat față de privitor; dacă ele sunt de lungime egală, vor arăta ca și cum latura mai apropiată ar fi mai lungă. Toate aceste lucruri nu sunt de obicei observate atunci când se privește o masă, deoarece experiența ne-a învățat să construim forma „reală" din forma aparentă și forma „reală" este cea care ne interesează ca oameni practici. Însă forma „reală" nu este ceea ce vedem; este ceva dedus din ceea ce vedem. Iar ceea ce vedem se schimbă în mod constant după cum ne mișcăm prin cameră; astfel încât și aici simțurile par să nu ne dea adevărul despre masa însăși, ci numai despre aparența mesei.

Dificultăți similare apar atunci când examinăm simțul tactil. Este adevărat că masa ne dă întotdeauna o senzație de duritate și că simțim că opune rezistență la apăsare. Însă senzația pe care o obținem depinde de cât de puternic apăsăm masa și, de asemenea, cu ce parte a corpului o apăsăm; astfel încât nu se poate presupune că diferitele senzații datorate apăsărilor diferite sau părților diferite ale corpului dezvăluie *în mod direct* vreo proprietate anume a mesei, ci cel mult că sunt *semne* ale unei proprietăți care poate *cauzează* toate senzațiile, dar care, de fapt, nu apare în nici una din ele. Același lucru se aplică într-un mod și mai evident sunetelor care pot fi produse prin lovirea mesei.

Devine astfel evident că masa reală, dacă există, nu este aceeași cu cea a cărei experiență imediată o avem prin intermediul vederii sau pipăitului sau auzului. Masa reală, dacă există, nu ne este nicidecum cunoscută *în mod imediat*, ci trebuie să fie dedusă din ceea ce se știe în mod imediat. Apar deci două probleme foarte dificile și anume: 1) Există o masă reală? 2) Dacă da, ce fel de obiect poate să fie?

În examinarea acestor probleme va fi util să dispunem de câțiva termeni simpli al căror înțeles este precis și clar. Să numim „date senzoriale" lucrurile care ne sunt imediat cunoscute în senzație: lucruri cum ar fi culorile, sunetele, mirosurile, duritățile, asperitățile și așa mai departe. Vom da numele „senzație" experienței de a sesiza în mod imediat aceste lucruri. Astfel, ori de câte ori vedem o culoare, avem senzația culorii, însă culoarea însăși este un dat senzorial, nu o senzație. Culoarea este aceea *pe care* o trăim în mod imediat, dar trăirea însăși este senzația. Este clar că, dacă ajungem să știm ceva despre masă, trebuie să fie prin intermediul datelor senzoriale – culoare brună, formă dreptunghiulară, netezime etc – pe care le asociem cu masa; însă din motivele pe care le-am dat, nu putem spune că

masa *este* tot una cu datele senzoriale, sau măcar că datele senzoriale sunt proprietăți directe ale mesei. Astfel apare o problemă cu privire la relația datelor senzoriale cu masa reală, presupunând că există un astfel de lucru.

Vom numi masa reală, dacă există, „obiect fizic". Prin urmare trebuie să examinăm relația datelor senzoriale cu obiectele fizíce. Clasa tuturor obiectelor fizice se numește „materie". Prin urmare cele două întrebări ale noastre pot fi reformulate după cum urmează: 1) Există materia? 2) Dacă da, care este natura sa?

Filosoful care a evidențiat pentru prima dată cu putere temeiurile pentru a considera că obiectele imediate ale simțurilor noastre nu există independent de noi a fost episcopul Berkeley (1685-1753). Cartea lui *Three Dialogues between Hylas and Philonous, in Opposition to Sceptics and Atheists* încearcă să demonstreze că materia nu există și că lumea nu constă decât din minți și ideile lor. Hylas a crezut până atunci în materie, însă el nu este un oponent pe măsura lui Philonous, care îl conduce fără milă în contradicții și paradoxuri și face ca propria sa negație asupra existenței materiei să pară la sfârșit ca aproape ținând de simțul comun. Argumentele folosite au valori foarte diferite: unele sunt importante și valide, altele sunt confuze sau sofistice. Însă Berkeley rămâne cu meritul de a fi arătat că este posibil să se nege existența materiei fără a cădea în absurditate și că, dacă există obiecte independente de noi, ele nu pot fi obiectele imediate ale senzațiilor noastre.

Se pun în mod implicit două întrebări diferite atunci când întrebăm dacă există materia și este important să le diferențiem. Prin „materie" înțelegem în mod obișnuit ceva ce este opus „minții", ceva despre care gândim că ocupă spațiu și este în mod radical incapabil de orice fel de gândire sau conștiință. Berkeley neagă materia mai

ales în acest sens; cu alte cuvinte, el nu neagă că datele senzoriale pe care în mod obișnuit le luăm drept semne ale existenței mesei sunt realmente semne ale existenței a *ceva* independent de noi, însă el neagă că acest ceva este non-mental, că nu este nici minte, nici o mulțime de idei ale unei anumite minți. El admite că trebuie să existe ceva care, atunci când ieșim din cameră sau închidem ochii, continuă să existe și că ceea ce numim a vedea masa ne dă realmente temeiuri să credem în ceva care persistă chiar și atunci când nu îl vedem. Însă el crede că acest ceva nu poate fi de o natură radical diferită de ceea ce vedem și că nu poate fi cu totul independent de vedere, deși trebuie să fie independent de vederea *noastră*. El ajunge astfel să considere masa „reală" o idee în mintea lui Dumnezeu. O astfel de idee are permanența și independența necesare față de noi, fără a fi așa cum ar fi materia – ceva cu totul imposibil de cunoscut, în sensul că o putem doar infera și nu o putem niciodată percepe direct și imediat.

După Berkeley, alți filosofi au susținut de asemenea că, deși existența mesei nu depinde de faptul dacă eu o văd sau nu, ea depinde de faptul de a fi văzută (sau altfel sesizată în senzație) de *o* minte – nu neapărat mintea lui Dumnezeu, ci mai adesea întreaga minte colectivă a universului. Ca și Berkeley, ei susțin acest lucru mai ales deoarece cred că nu poate exista nimic real – în orice caz nimic despre care să se știe că este real – în afară de minți și de gândurile și simțămintele lor. Am putea enunța argumentul prin care ei își susțin poziția cam în modul următor: „Orice poate fi gândit este o idee în mintea unei persoane care gândește despre ea; prin urmare nu se poate gândi nimic altceva în afara ideilor din minți; prin urmare orice altceva este de neconceput, iar ceea ce este de neconceput nu poate exista".

În opinia mea un astfel de argument este eronat; firește că cei care îl avansează nu îl formulează atât de concis și de grosolan. Însă valid sau nu, argumentul a fost de foarte multe ori avansat sub o formă sau alta; și foarte mulți filosofi, poate o majoritate, au susținut că nu există nimic real în afara minților și a ideilor lor. Astfel de filosofi sunt numiți „idealiști". Atunci când explică materia, ei fie spun, ca Berkeley, că materia nu este nimic altceva decât o colecție de idei, fie spun ca Leibniz (1646-1716) că ceea ce apare ca materie este în realitate o colecție de minți mai mult sau mai puțin rudimentare.

Dar, deși acești filosofi neagă materia ca fiind opusă minții, într-un alt sens ei acceptă totuși materia. Vă amintiți că am pus două întrebări și anume: 1) Există vreo masă reală? 2) Dacă da, ce fel de obiect poate fi? Atât Berkeley, cât și Leibniz admit că există o masă reală, însă Berkeley spune că ea constă în anumite idei din mintea lui Dumnezeu, iar Leibniz spune că este o colonie de suflete. Astfel amândoi răspund afirmativ la prima noastră întrebare și se despart de opiniile muritorilor de rând doar în ceea ce privește răspunsul lor la cea de-a doua întrebare. De fapt, aproape toți filosofii par să fie de acord că există o masă reală: aproape toți sunt de acord că oricât de mult pot depinde datele noastre senzoriale – culoare, formă, netezime, etc. – de noi, prezența lor este totuși un semn a ceva ce există independent de noi, ceva poate complet diferit de datele noastre senzoriale și care totuși trebuie considerat drept cauza acelor date senzoriale ori de câte ori ne aflăm într-o relație adevărată cu masa reală.

Evident că acest punct în care filosofii sunt de acord – concepția potrivit căreia *există* o masă reală, oricare ar fi natura ei – este de o importanță vitală și va merita să examinăm temeiurile pentru a accepta această concepție înainte de a trece la următoarea problemă referitoare la natura

mesei reale. Prin urmare, următorul nostru capitol se va ocupa cu temeiurile ce stau la baza presupoziției că există o masă reală.

Înainte de a trece mai departe, ar fi bine să examinăm pentru un moment ce am descoperit până acum. A reieșit că dacă luăm un obiect obișnuit de felul acelora despre care se presupune că sunt cunoscute prin simțuri, ceea ce ne spun simțurile în mod *imediat* nu este adevărul despre obiect așa cum este el separat de noi, ci numai adevărul despre anumite date senzoriale, care, după câte ne putem da seama, depind de relațiile dintre noi și obiect. Astfel ceea ce vedem și simțim direct este doar „aparență”, despre care credem că este un semn al unei anumite „realități” ascunse.

Însă dacă realitatea nu este ceea ce apare, avem vreun mijloc de a ști dacă există vreo realitate? Și dacă da, avem vreun mijloc de a descoperi cum este ea?

Astfel de întrebări sunt tulburătoare și este dificil să știm dacă nu cumva sunt adevărate cele mai stranii ipoteze. Astfel, masa noastră familiară, care până acum nu ne-a dat aproape deloc de gândit, a devenit o problemă plină de posibilități surprinzătoare. Singurul lucru pe care îl știm despre ea este că nu este ceea ce pare. Dincolo de acest rezultat modest, avem deocamdată cea mai completă libertate de a construi ipoteze. Leibniz ne spune că este o comunitate de suflete; Berkeley ne spune că este o idee în mintea lui Dumnezeu; știința serioasă, nu mai puțin uimitoare, ne spune că este o vastă colecție de sarcini electrice aflate într-o mișcare intensă.

Între aceste posibilități surprinzătoare, îndoiala sugerează că poate nu există nici o masă. Dacă nu poate *răspunde* la atâtea întrebări pe cât am dori, filosofia are cel puțin capacitatea de a *pune* întrebări care fac lumea mai interesantă și arată stranietatea și miraculosul care se află chiar sub suprafața celor mai banale lucruri din viața cotidiană.

2

Existența materiei

În acest capitol trebuie să ne întrebăm dacă în vreun sens sau altul există ceva care să aibă însușirile materiei. Există vreo masă care are o anumită natură intrinsecă și continuă să existe atunci când nu o privesc, sau masa este doar un produs al imaginației mele, o masă visată într-un vis prelungit? Această întrebare este de cea mai mare importanță, căci dacă nu putem fi siguri de existența independentă a obiectelor, nu putem fi siguri de existența independentă a corpurilor altor oameni și, prin urmare, cu atât mai puțin de aceea a minților altor oameni, deoarece nu avem alte temeiuri pentru a crede în mințile lor, în afara celor derivate din observarea corpurilor lor. Astfel, dacă nu putem fi siguri de existența independentă a obiectelor, vom rămâne singuri într-un deșert – s-ar putea ca întreaga lume exterioară să nu fie nimic altceva decât un vis și ca doar noi să existăm. Aceasta este o posibilitate neliniștitoare; însă, deși nu se poate *demonstra* în mod strict că este falsă, nu există nici cel mai mic motiv pentru a presupune că este adevărată. În acest capitol trebuie să înțelegem de ce lucrurile stau așa.

Înainte de a aborda aceste chestiuni discutabile, să încercăm să găsim un punct mai mult sau mai puțin fix de la care să începem. Deși ne îndoim de existența fizică a mesei, nu ne îndoim de existența datelor senzoriale care ne-au făcut să credem că acolo este o masă; nu ne îndoim că,

atunci când privim ne apar o anumită culoare și formă și că atunci când apăsăm, avem experiența unei anumite senzații de duritate. Nu punem la îndoială toate aceste aspecte psihologice. De fapt, indiferent ce altceva poate fi îndoielnic, cel puțin unele dintre experiențele noastre imediate par absolut certe.

Descartes (1596-1650), întemeietorul filosofiei moderne, a inventat o metodă care poate fi încă folosită în mod profitabil – metoda îndoielii sistematice. El și-a impus să nu mai creadă nimic decât dacă poate vedea în mod clar și distinct că este adevărat. Va pune la îndoială tot ceea ce putea pune la îndoială, până în momentul în care va găsi un motiv pentru a nu o mai face. Aplicând această metodă, el s-a convins treptat că singura existență de care putea fi *pe deplin* sigur era propria sa existență. El și-a imaginat un demon înșelător, care prezenta lucruri ireale simțurilor sale într-o fantasmagorie perpetuă; ar putea fi foarte improbabil ca un astfel de demon să existe, însă este totuși posibil și, prin urmare, este posibil să se pună la îndoială lucrurile percepute prin simțuri.

Însă îndoiala în privința propriei sale existențe nu era posibilă, căci dacă nu ar fi existat, nu l-ar fi putut înșela nici un demon. Dacă se îndoia, trebuia să existe; dacă avea experiențe de un fel oarecare, trebuia să existe. Astfel, propria sa existență era o certitudine absolută pentru el. „Gândesc, deci exist", a spus el *(Cogito, ergo sum);* și pe baza acestei certitudini și-a propus să reclădească lumea cunoașterii, pe care îndoiala sa o lăsase în ruine. Inventând metoda îndoielii și arătând că lucrurile subiective sunt cele mai sigure, Descartes a adus un mare serviciu filosofiei, care îl face încă util pentru toți cei cei ce studiază subiectul.

Argumentul lui Descartes trebuie însă folosit cu o anumită precauție: „*Eu* gândesc, deci *eu* exist", spune ceva mai multe decât este strict sigur. S-ar părea că suntem pe deplin

siguri că astăzi suntem aceeași persoană ca și ieri și fără îndoială că acest lucru este adevărat într-un sens. Este însă la fel de greu de ajuns la eul real ca și la masa reală, și el nu pare să aibă acea certitudine absolută, convingătoare, specifică experiențelor particulare. Atunci când privesc masa mea și văd o anumită culoare brună, ceea ce este imediat absolut sigur nu este „*Eu* văd o culoare brună" ci mai degrabă „este văzută o culoare brună". Firește că aceasta presupune ceva (sau pe cineva) care vede culoarea brună; însă nu presupune prin sine acea persoană mai mult sau mai puțin permanentă, pe care o numim „Eu". Potrivit certitudinii imediate, s-ar putea ca acel care vede culoarea brună să existe doar momentan și să nu fie identic cu acela care are o experiență diferită în momentul următor.

Prin urmare, gândurile și trăirile noastre particulare sunt acelea care au certitudinea primitivă. Acest lucru este valabil și pentru vise și halucinații și pentru percepțiile normale: atunci când visăm sau vedem o fantomă, avem cu siguranță senzațiile pe care credem că le avem, însă din diferite motive se afirmă că acestor senzații nu le corespunde nici un obiect fizic. Astfel, certitudinea cunoașterii experiențelor noastre nu trebuie în nici un fel limitată pentru a admite cazuri excepționale. Prin urmare aici avem o bază dă de la care să începem demersul nostru cognitiv.

Problema pe care trebuie să o examinăm este următoarea: dat fiind că suntem siguri de datele noastre senzoriale, avem vreun motiv să le privim ca pe semne ale existenței a ceva diferit, pe care îl putem numi obiectul fizic? Atunci când am enumerat toate datele senzoriale pe care în mod natural ar trebui să le privim ca legate de masă, am spus tot ce era de spus despre masă sau mai există ceva – ceva ce nu este un dat senzorial, ceva ce persistă atunci când ieșim din cameră? Simțul comun răspunde fără ezitare că există. Ceea ce poate fi cumpărat și vândut și

împins încoace și încolo și peste care se poate pune o față de masă, și așa mai departe, nu poate fi *doar* o colecție de date senzoriale. Dacă fața de masă ascunde complet masa, nu vom obține nici un fel de date senzoriale legate de masă, și, prin urmare, dacă masa nu ar fi fost altceva decât o mulțime de date senzoriale, ea ar fi încetat să existe, iar fața de masă ar fi suspendată în aer, atârnând, printr-un miracol, în locul unde masa fusese mai înainte. Aceasta pare de-a dreptul absurd, însă oricine vrea să devină filosof trebuie să învețe să nu se teamă de absurdități.

Un motiv important pentru care simțim nevoia să asigurăm un obiect fizic în plus față de datele senzoriale este că vrem *același* obiect pentru oameni diferiți. Atunci când zece oameni stau împrejurul unei mese de seară, pare absurd să susținem că ei nu văd aceeași față de masă, aceleași cuțite și furculițe și linguri și pahare. Însă datele senzoriale sunt private, pentru fiecare persoană în parte; ceea ce este imediat prezent vederii unuia nu este imediat prezent vederii altuia: toți văd lucrurile din puncte de vedere ușor diferite și prin urmare le văd ușor diferit. Astfel, pentru a exista obiecte public neutre, care să poată într-un anumit sens să fie recunoscute de mulți oameni diferiți, trebuie să existe ceva mai mult și dincolo de datele senzoriale private și particulare care apar diferiților oameni. Ce motiv avem, deci, pentru a crede că există astfel de obiecte public neutre?

Primul răspuns care ni se impune în mod natural este că deși oameni diferiți pot vedea masa ușor diferit, totuși ei văd lucruri mai mult sau mai puțin similare atunci când privesc masa, iar variațiile a ceea ce văd respectă legile perspectivei și ale reflecției luminii, astfel încât este ușor să se ajungă la un obiect permanent care stă la originea datelor senzoriale ale tuturor. Mi-am cumpărat masa de la ocupantul anterior al camerei mele; nu aș fi putut cum-

păra datele *sale* senzoriale, care au pierit atunci când el a plecat, însă aș fi putut cumpăra și am cumpărat așteptarea încrezătoare a unor date senzoriale mai mult sau mai puțin similare. Prin urmare faptul că oamenii diferiți au date senzoriale similare și că o persoană are date senzoriale similare într-un loc dat la momente diferite este acela care ne face să presupunem că în plus față de datele senzoriale și dincolo de ele există un obiect public permanent care stă la originea sau cauzează datele senzoriale ale diferiților oameni în diferite momente.

În măsura în care considerațiile de mai sus depind de supoziția că există alți oameni în afară de noi înșine, ele nu atacă problema în discuție. Alți oameni sunt reprezentați pentru mine de anumite date senzoriale, cum ar fi imaginea lor sau sunetul vocilor lor și, dacă nu aș avea nici un motiv să cred că există obiecte fizice independente de datele mele senzoriale, nu aș avea nici un motiv să cred că există alți oameni altfel decât ca părți ale visului meu. Prin urmare, atunci când încercăm să arătăm că trebuie să existe obiecte independente de propriile noastre date senzoriale, nu putem apela la mărturia altor oameni, deoarece însăși această mărturie constă din date senzoriale și nu dezvăluie experiențele altor oameni decât dacă datele noastre senzoriale sunt semne ale unor lucruri ce există independent de noi. Prin urmare, dacă este posibil, trebuie să găsim la propriile noastre experiențe pur private caracteristici care arată sau tind să arate că în lume există și alte lucruri în afară de noi înșine și de experiențele noastre individuale.

Într-un sens, trebuie să se admită că nu vom putea niciodată să *demonstrăm* existența unor lucruri diferite de noi și de experiențele noastre. Nici o absurditate logică nu rezultă din ipoteza că lumea constă din mine însumi și din gândurile, trăirile și senzațiile mele și că orice altceva este doar închipuire. În vise pare a fi prezentă o lume foarte complicată și totuși

la trezire ne dăm seama că a fost o iluzie; cu alte cuvinte ne dăm seama că datele senzoriale din vis nu par să fi avut legătură cu obiecte fizice de felul celor pe care ar trebui să le inferăm în mod natural din datele noastre senzoriale. (Este adevărat că, atunci când se acceptă că există lumea fizică, este posibil să se găsească și cauze fizice pentru datele senzoriale din vise: de exemplu, o ușă care se trântește ne poate face să visăm o bătălie navală. Însă, deși în acest caz există o *cauză* fizică pentru datele senzoriale, nu există nici un obiect fizic care să *corespundă* datelor senzoriale în modul în care le-ar corespunde o bătălie navală reală.) Nu există nici o imposibilitate logică în ipoteza că întreaga viață este un vis, în care noi înșine creăm toate obiectele pe care le întâlnim. Însă, deși ea nu este logic imposibilă, nu există nici un motiv pentru a presupune că este adevărată; de fapt, ca modalitate de a explica faptele propriei noastre vieți, ea este o ipoteză mai puțin simplă decât ipoteza de simț comun cum că realmente există obiecte independente de noi, a căror acțiune asupra noastră cauzează senzațiile pe care le avem.

Modul în care ipoteza că există realmente obiecte fizice ce simplifică situația este ușor de văzut. Dacă pisica apare la un moment dat într-o parte a încăperii, și la alt moment în altă parte, este natural să presupunem că s-a mișcat dintr-o parte în alta, trecând printr-o serie de poziții intermediare. Însă dacă ea este doar o mulțime de date senzoriale, nu ar fi putut niciodată să existe într-un loc în care nu am văzut-o; așa încât va trebui să presupunem că nu a existat deloc atât timp cât nu priveam și că a reînceput brusc să existe într-un alt loc. Dacă pisica există indiferent dacă o văd sau nu, putem înțelege din propria noastră experiență cum se face că devine flămândă între o masă și următoarea; însă dacă nu există atunci când nu o văd, pare ciudat ca pofta de mâncare să crească la fel de repede pe timpul

nonexistenței ca și pe cel al existenței. Iar dacă pisica constă numai din date senzoriale, ea nu poate fi *flămândă*, deoarece nici o altă foame în afară de a mea nu poate fi un dat senzorial pentru mine. Astfel comportamentul datelor senzoriale care reprezintă pisica pentru mine, deși pare foarte natural atunci când este privit ca o expresie a foamei, devine cu totul inexplicabil atunci când este privit ca simple mișcări și schimbări ale unor pete de culoare, care sunt la fel de incapabile de a simți foamea ca și un triunghi, de a juca fotbal.

Însă dificultatea în cazul pisicii este neînsemnată în comparație cu dificultatea care apare în cazul ființelor umane. Atunci când vorbesc ființele umane – adică auzim anumite sunete pe care le asociem cu idei și simultan vedem anumite mișcări de buze și expresii faciale – este foarte dificil să presupunem că ceea ce auzim nu este expresia unui gând, așa cum știm că ar putea fi dacă am emite noi aceleași sunete. Firește că lucruri similare se petrec în vise, unde greșim în ceea ce privește existența altor oameni. Însă visele sunt mai mult sau mai puțin sugerate de ceea ce numim viața conștientă, și pot fi mai mult sau mai puțin explicate pe baza principiilor științifice dacă presupunem că realmente există o lume fizică. Astfel toate principiile de simplitate ne îndeamnă să adoptăm poziția naturală, potrivit căreia realmente există obiecte diferite de noi înșine și de datele noastre senzoriale, obiecte care au o existență independentă de percepția noastră.

Firește că nu prin argumentare am ajuns mai întâi la convingerea existenței unei lumi exterioare independente. Am găsit această convingere în noi de îndată ce am început să reflectăm: este ceea ce putem numi o convingere *instinctivă*. Nu am fi ajuns niciodată să punem la îndoială această convingere dacă nu ar fi existat faptul că, cel puțin

în cazul vederii, s-ar părea că datul senzorial este crezut în mod instinctiv ca fiind obiectul independent, în timp ce argumentele arată că obiectul nu poate fi identic cu datul senzorial. Însă această descoperire – care nu este deloc paradoxală în cazul gustului, mirosului și auzului și numai într-o mică măsură în cazul pipăitului – nu afectează convingerea noastră instinctivă că *există* obiecte ce *corespund* datelor noastre senzoriale. Dat fiind că această convingere nu conduce la nici un fel de dificultăți ci dimpotrivă, tinde să simplifice și să sistematizeze explicația pe care o dăm experiențelor noastre, pare să nu existe nici un temei bun pentru a o respinge. Putem prin urmare să admitem – deși cu o ușoară îndoială datorată viselor – că lumea exterioară există realmente și că existența ei nu depinde de continuitatea percepției noastre.

Argumentul care ne-a condus la această concluzie este fără îndoială mai puțin puternic decât am dori, însă este reprezentativ pentru multe argumente filosofice și, deci merită să examinăm pe scurt caracteristicile generale și validitatea lui. Constatăm că întreaga cunoaștere trebuie construită pe convingerile noastre instinctive și că, dacă acestea sunt respinse, nu rămâne nimic. Însă între convingerile noastre instinctive, unele sunt mult mai puternice decât altele, în timp ce multe au ajuns, prin forța obișnuinței și a asociației, să se împletească cu alte convingeri care în realitate nu sunt instinctive, ci despre care se presupune în mod fals că fac parte din ceea ce se crede în mod instinctiv.

Filosofia ar trebui să ne descrie ierarhia convingerilor noastre instinctive, începând cu cele pe care le susținem cel mai puternic, și prezentând-o pe fiecare cât mai izolată și mai liberă de adăugiri irelevante. Ea ar trebui să încerce să arate că, în forma în care sunt în cele din urmă expuse convingerile noastre instinctive, ele nu intră în conflict, ci formează un sis-

tem armonios. Niciodată nu poate exista un alt motiv pentru a respinge o convingere instinctivă decât acela că intră în conflict cu altele; prin urmare, dacă se constată că ele se armonizează, poate fi acceptat întregul sistem.

Firește că este *posibil* ca oricare dintre convingerile noastre sau toate la un loc să fie greșite, și prin urmare toate trebuie privite cu un anumit grad de îndoială. Însă nu putem avea un *temei* să respingem o convingere decât pe baza altei convingeri. Prin urmare, organizându-ne convingerile noastre instinctive și consecințele lor și determinând pe care dintre ele este mai ușor să o modificăm sau să o abandonăm dacă este necesar, putem ajunge, plecând doar de la ceea ce credem în mod instinctiv, la o organizare sistematic ordonată a cunoașterii noastre în care, deși *posibilitatea* erorii rămâne, probabilitatea ei este micșorată de corelația părților și de cercetarea critică care precede acceptarea.

Filosofia poate îndeplini măcar această funcție. În mod îndreptățit sau nu, cei mai mulți filosofi cred că filosofia poate face mult mai mult – că ne poate oferi cunoaștere, imposibil de obținut în alt mod, cu privire la univers ca întreg și la natura realității ultime. Indiferent dacă acesta este sau nu adevărul, filosofia poate cu siguranță să îndeplinească funcția mai modestă despre care am vorbit, iar aceasta este cu siguranță suficientă pentru cei care la un moment dat au început să se îndoiască de valabilitatea simțului comun, în a justifica munca îndelungată și dificilă pe care o presupun problemele filosofice.

3

Natura materiei

În capitolul precedent am stabilit, deși fără a putea să găsim temeiuri demonstrative, că este rațional să credem că datele noastre senzoriale – de exemplu, acelea pe care le considerăm asociate cu masa mea – sunt realmente semne ale existenței a ceva independent de noi și de percepțiile noastre. Cu alte cuvinte, presupun că dincolo de aceste senzații de culoare, duritate, zgomot și așa mai departe, care alcătuiesc aparența mesei pentru mine, mai există ceva *ale cărui* aparențe sunt aceste lucruri. Culoarea încetează să existe dacă îmi închid ochii, senzația de duritate încetează să existe dacă întrerup contactul brațului meu cu masa, sunetul încetează să mai existe dacă încetez să bat darabana pe masă. Însă nu cred că, atunci când încetează toate aceste lucruri, încetează și masa să existe. Dimpotrivă, cred că deoarece masa există în mod continuu, toate aceste date senzoriale vor reapărea atunci când îmi deschid ochii, pun brațul la loc și încep din nou să bat darabana. Problema pe care trebuie să o examinăm în acest capitol este: care este natura acestei mese reale, ce persistă independent de percepția mea?

La această întrebare știința fizicii dă un răspuns, e adevărat, întrucâtva incomplet și în parte încă foarte ipotetic, totuși demn de respect așa cum este. Mai mult sau mai puțin inconștient, știința fizicii a tins spre concepția că toate fenomenele naturale trebuie să fie reduse la mișcări.

Lumina, căldura și sunetul sunt toate datorate unor mișcări ondulatorii, care călătoresc de la corpul ce le emite la persoana care vede lumina sau simte căldura sau aude sunetul. Ceea ce se mișcă ondulatoriu este fie eterul, fie „materia brută", însă în ambele cazuri este ceea ce filosoful ar numi materie. Singurele proprietăți pe care i le atribuie știința sunt poziția în spațiu și capacitatea de a se mișca potrivit legilor mișcării. Știința nu neagă că ea *poate* avea alte proprietăți; însă dacă este așa, aceste alte proprietăți nu sunt utile omului de știință și nu îl ajută în nici un fel în explicarea fenomenelor.

Se spune câteodată că „lumina *este* o formă de mișcare ondulatorie", însă este inexact, deoarece lumina pe care o vedem imediat, pe care o cunoaștem direct prin simțurile noastre, *nu* este o formă de mișcare ondulatorie, ci ceva cu totul diferit – ceva ce cunoaștem cu toții dacă nu suntem orbi, deși nu putem descrie astfel încât să transmitem cunoașterea noastră unui om care este orb. Dimpotrivă, o mișcare ondulatorie ar putea foarte bine să fie descrisă unui orb, deoarece el poate dobândi o cunoaștere a spațiului prin simțul pipăitului și poate avea experiența unei mișcări ondulatorii printr-o călătorie pe mare aproape la fel de bine ca și noi. Însă acest lucru, pe care un orb îl poate înțelege, nu este ceea ce înțelegem noi prin *lumină*: înțelegem prin *lumină* tocmai acel lucru pe care un orb nu îl poate niciodată înțelege iar noi nu i-l putem niciodată descrie.

Potrivit științei, acest ceva, pe care îl cunoaștem toți aceia care nu suntem orbi, nu poate fi găsit realmente în lumea exterioară: este ceva cauzat de acțiunea anumitor unde asupra ochilor, nervilor și creierului persoanei care vede lumina. Atunci când se spune că lumina *este* undă, ceea ce se intenționează de fapt să se spună este că undele sunt cauza fizică a senzațiilor noastre de lumină. Însă lumina însăși, lucrul pe care oamenii ce văd îl trăiesc iar orbii

nu, nu face parte, potrivit științei, din lumea care este independentă de noi și de simțurile noastre. Observații foarte asemănătoare s-ar aplica și altor tipuri de senzații.

Nu numai culorile, sunetele și altele de acest fel sunt absente din lumea științifică a materiei, ci și *spațiul* așa cum ni-l însușim prin vedere sau atingere. Este esențial pentru știință ca materia ei să fie într-*un* spațiu, însă spațiul în care este nu poate fi exact spațiul pe care îl vedem sau îl atingem. În primul rând, spațiul așa cum îl vedem nu este același cu spațiul pe care ni-l însușim prin simțul tactil; numai prin experiență învățăm din copilărie cum să atingem lucrurile pe care le vedem, sau cum să privim lucrurile care simțim că ne ating. Însă spațiul științei este neutru în ceea ce privește pipăitul și vederea; de aceea nu poate fi nici spațiul atingerii, nici spațiul vederii.

În al doilea rând, oameni diferiți văd același obiect ca având forme diferite, potrivit punctului lor de vedere. De exemplu, o monedă circulară, pe care ar trebui întotdeauna să o *judecăm* ca fiind circulară, va *arăta* ovală dacă nu ne aflăm exact în fața ei. Atunci când judecăm că ea *este* circulară, judecăm că are o formă reală care nu este forma ei aparentă, ci îi este intrinsecă, indiferent de aparența ei. Însă această formă reală, care este aceea de care se interesează știința, trebuie să fie într-un spațiu real, diferit de spațiul *aparent* al cuiva. Spațiul real este public, spațiul aparent este privat pentru subiectul perceptiv. În spațiile *private* ale unor oameni diferiți același obiect pare să aibă forme diferite; astfel spațiul real, în care își are forma reală, trebuie să fie diferit de spațiile private. Prin urmare spațiul științei, deși *corelat* cu spațiile pe care le vedem și le auzim, nu este identic cu ele, iar această corelație rămâne de cercetat.

Am acceptat provizoriu că obiectele fizice nu pot fi întru totul asemănătoare datelor noastre senzoriale, însă că putem

considera că ele *cauzează* senzațiile noastre. Aceste obiecte fizice se află în spațiul științei, pe care îl putem numi „spațiul fizic”. Este important de observat că, pentru ca senzațiile noastre să fie cauzate de obiecte fizice, trebuie să existe un spațiu fizic care să conțină aceste obiecte și organele de simț, nervii și creierul nostru. Căpătăm o senzație de atingere de la un obiect atunci când suntem în contact cu el; cu alte cuvinte, atunci când o anumită parte a corpului nostru ocupă în spațiul fizic un loc foarte apropiat de spațiul ocupat de obiect. Vedem un obiect (aproximativ vorbind), atunci când în spațiul fizic nu se află nici un corp opac între obiect și ochii noștri. Analog, auzim sau mirosim sau gustăm un obiect atunci când suntem suficient de aproape de el, sau atunci când ne atinge limba, sau are în spațiul fizic o poziție corespunzătoare relativ la corpul nostru. Putem înce-pe să descriem ce diverse senzații ne va provoca un obiect dat în diverse împrejurări numai dacă privim obiectul și corpul nostru ca aflându-se într-un același spațiu fizic, căci în principal pozițiile relative ale obiectului și ale corpului nostru sunt acelea care determină ce senzații ne va provoca obiectul.

Datele noastre senzoriale sunt situate în spațiile noastre private, fie spațiul vederii sau spațiul tactil, sau spațiile mai imprecise pe care ni le pot oferi celelalte simțuri. Dacă, așa cum presupun știința și simțul comun, există un spațiu fizic public atotcuprinzător în care se află toate obiectele fizice, pozițiile relative ale obiectelor fizice în spațiul fizic trebuie să corespundă mai mult sau mai puțin pozițiilor relative ale datelor senzoriale din spațiile noastre private. Nu există nici o dificultate în a accepta că așa stau lucrurile. Dacă vedem pe un drum o casă mai apropiată de noi decât o alta, simțurile noastre vor confirma opinia că este mai aproape; de exemplu, o vom atinge mai repede dacă mergem pe drum. Alți oameni vor fi de acord că acea casă care pare mai

apropiată de noi este mai apropiată; harta geodezică va indica același lucru; și astfel totul pare să indice că relația spațială între case corespunde relației între datele senzoriale pe care le vedem atunci când privim casele. Putem deci presupune că există un spațiu fizic în care obiectele fizice au relații spațiale analoage acelora pe care datele senzoriale corespunzătoare le au în spațiile noastre private. Acest spațiu fizic este studiat în geometrie și presupus în fizică și astronomie.

Presupunând că spațiul fizic există și că el stă în această relație de corespondență cu spațiile private, ce putem cunoaște despre el? Putem cunoaște *numai* ceea ce este necesar pentru a asigura corespondența. Cu alte cuvinte, nu putem ști nimic despre cum este în sine, însă putem ști tipul de dispunere a obiectelor fizice care rezultă din relațiilor lor spațiale. Putem ști, de exemplu, că Pământul, Luna și Soarele se află pe o linie dreaptă pe timpul unei eclipse, deși nu putem ști ce este o linie dreaptă fizică în sine, așa cum știm cum arată o linie dreaptă în spațiul nostru vizual. Putem deci afla mult mai multe despre *relațiile* dintre distanțe în spațiul fizic decât despre distanțele înseles; putem ști că o distanță este mai mare decât alta, sau că se află pe aceeași linie dreaptă ca și cealaltă, însă nu putem avea o experiență nemijlocită a distanțelor fizice așa cum o avem pe aceea a distanțelor din spațiile noastre private, sau a culorilor, sunetelor sau altor date senzoriale. Putem afla despre spațiul fizic toate acele lucruri pe care un om născut orb le poate afla despre spațiul vederii prin intermediul altor oameni; însă nici noi nu putem ști despre spațiul fizic acele lucruri pe care un om născut orb nu le-ar putea afla niciodată despre spațiul vederii. Putem cunoaște proprietățile relațiilor necesare pentru a păstra corespondența cu datele senzoriale, însă nu putem cunoaște natura termenilor care intră în aceste relații.

În ceea ce privește timpul, este bine cunoscut că *simțul* nostru al duratei sau al trecerii timpului nu este un indicator sigur cu privire la timpul care s-a scurs după ceas. Intervalele de timp în care suntem plictisiți sau suferim o durere trec încet, intervalele de timp când suntem ocupați în mod agreabil trec repede, iar cele în care dormim trec aproape ca și cum nu ar fi existat. Prin urmare, în măsura în care timpul este constituit de durată, există aceeași necesitate de a distinge un timp public și unul privat ca și în cazul spațiului. Însă în măsura în care timpul constă dintr-o *ordine* cu înainte și după, această distincție nu este necesară; după câte ne putem da seama, ordinea temporală pe care par să o aibă evenimentele este identică cu ordinea temporală pe care realmente o au. În orice caz, nu se poate găsi nici un temei pentru a presupune că cele două ordini nu sunt identice. Același lucru este de regulă adevărat despre spațiu: dacă un regiment mărșăluiește pe un drum, *forma* regimentului va arăta diferit din puncte de vedere diferite, însă oamenii vor apărea aranjați în aceeași *ordine* din toate punctele de vedere. Considerăm deci *ordinea* ca adevărată și în spațiul fizic, în timp ce presupunem că forma corespunde spațiului fizic numai în măsura în care este necesară pentru a se păstra ordinea.

Atunci când spunem că ordinea temporală pe care *par să o aibă* evenimentele este aceeași cu ordinea temporală pe care *realmente o au*, este necesar să prevenim o posibilă neînțelegere. Nu trebuie să se creadă că diferitele stări ale diferitelor obiecte fizice au aceeași ordine temporală ca și datele senzoriale care constituie percepțiile acelor obiecte. Privite ca obiecte fizice, tunetul și fulgerul sunt simultane; cu alte cuvinte, fulgerul este simultan cu deplasarea aerului în locul unde începe perturbația, anume, unde este fulgerul. Însă datul senzorial pe care îl

numim auzirea tunetului nu se produce înainte ca perturbația aerului să ajungă la noi. Analog, este nevoie de aproximativ opt minute ca lumina soarelui să ajungă la noi; prin urmare, atunci când vedem soarele, vedem soarele de acum opt minute. În măsura în care datele noastre senzoriale oferă informații despre soarele fizic, ele oferă informații despre soarele fizic de acum opt minute; dacă soarele fizic a încetat să existe în ultimele opt minute, asta nu ar avea nici un efect asupra datului senzorial pe care îl numim „vederea soarelui". Acest fapt ilustrează o dată în plus necesitatea de a distinge între date senzoriale și obiecte fizice.

Ceea ce am constatat cu privire la spațiu este foarte asemănător cu ceea ce am constatat cu privire la corespondența dintre datele senzoriale și corelatele lor fizice. Dacă un obiect arată albastru și un altul roșu, putem presupune în mod rezonabil că există o diferență corespunzătoare între obiectele fizice; dacă două obiecte arată albastru, putem presupune o asemănare corespunzătoare. Dar nu putem spera să avem experiența nemijlocită a calității obiectelor fizice care le face să arate albastre sau roșii. Știința ne spune că această calitate este un anumit fel de mișcare ondulatorie și asta sună familiar, deoarece ne gândim la mișcările ondulatorii din spațiul pe care îl vedem. Însă mișcările trebuie să fie realmente în spațiul fizic, pe care nu îl cunoaștem nemijlocit; prin urmare mișcările ondulatorii reale nu au acea familiaritate pe care le-am putea-o atribui. Iar ceea ce este valabil pentru culori este foarte asemănător cu ceea ce este valabil pentru alte date senzoriale. Constatăm deci că, deși *relațiile* dintre obiecte fizice au tot felul de proprietăți cognoscibile, derivate din corespondența pe care o au cu relațiile datelor senzoriale, obiectele fizice însele rămân necunoscute în ceea ce privește natura lor intrinsecă, cel puțin în măsura în

care lucrurile pot fi descoperite cu ajutorul simțurilor. Rămâne întrebarea dacă există vreo altă metodă de a descoperi natura intrinsecă a obiectelor fizice.

Cea mai naturală, deși în cele din urmă nu și cea mai fundamentată ipoteză care poate fi adoptată în primă instanță, cel puțin în ceea ce privește datele senzoriale vizuale, ar fi aceea că deși obiectele fizice nu pot să fie, din motivele pe care le-am examinat, *exact* ca datele senzoriale, totuși ele pot fi mai mult sau mai puțin asemănătoare. Potrivit acestei poziții, obiectele fizice realmente vor avea, de exemplu, culori, iar noi am putea, dacă suntem norocoși, să vedem un obiect ca având culoarea pe care o are în realitate. Culoarea pe care un obiect pare să o aibă la un moment dat va fi în general foarte asemănătoare, chiar dacă nu tocmai identică, din multe puncte de vedere diferite; am putea astfel să presupunem despre culoarea reală că este un fel de culoare medie, intermediară între diferitele nuanțe care apar din diferite puncte de vedere.

Probabil că o astfel de teorie nu poate fi respinsă definitiv, însă se poate arăta că este lipsită de temei. În primul rând, este limpede că acea culoare pe care o vedem depinde numai de natura undelor de lumină care lovesc ochiul și este deci modificată de mediul dintre noi și obiect, ca și de modul în care lumina este reflectată de obiect în direcția ochiului. Aerul din această porțiune modifică culorile dacă nu este perfect curat, iar orice reflecție puternică le va modifica complet. Astfel, culoarea pe care o vedem este un rezultat al razei ce atinge ochiul și nu doar o proprietate a obiectului de la care vine raza. Prin urmare, dacă anumite unde ating ochiul, vom vedea o anumită culoare indiferent dacă obiectul de la care au pornit undele are vreo culoare sau nu. Este deci cu totul gratuit să presupunem că obiectele fizice au culori și prin urmare această presupunere nu

are nici o justificare. Argumente întru totul asemănătoare se aplică celorlalte date senzoriale.

Rămâne să ne întrebăm dacă există argumente filosofice generale care să ne permită să spunem că, dacă materia este reală, ea *trebuie* să fie de natura cutare. După cum am explicat mai sus, foarte mulți filosofi, poate majoritatea, au susținut că ceea ce este real trebuie să fie într-un anumit sens mental sau, oricum, orice despre care putem ști ceva trebuie să fie, într-un anume sens, mental. Astfel de filosofi sunt numiți „idealiști". Idealiștii ne spun că ceea ce pare materie este în realitate ceva mental; și anume, fie (după cum a susținut Leibniz) minți mai mult sau mai puțin rudimentare, fie (după cum a afirmat Berkeley) idei în mințile care, așa cum am spune în mod obișnuit, „percep" materia. Astfel idealiștii neagă existența materiei, ca ceva intrinsec diferit de minte, deși nu neagă că datele noastre senzoriale sunt semne ale ceva ce există independent de senzațiile noastre private. În următorul capitol vom examina pe scurt argumentele – în opinia mea eronate – pe care idealiștii le aduc în sprijinul teoriei lor.

4

Idealismul

Cuvântul „idealism" este folosit de filosofi diferiți în sensuri oarecum diferite. Vom înțelege prin el doctrina potrivit căreia orice există, sau, în orice caz, orice despre care se știe că există, trebuie să fie într-un anumit sens mental. Această doctrină, care se bucură de o largă acceptare între filosofi, are mai multe forme și este susținută pe baza mai multor temeiuri. Doctrina este atât de răspândită și de interesantă, încât chiar și cea mai scurtă expunere a filosofiei trebuie să o prezinte.

Cei care nu sunt familiarizați cu speculația filosofică pot fi înclinați să respingă o astfel de doctrină ca evident absurdă. Nu există nici o îndoială că simțul comun privește mesele și scaunele, Soarele și Luna și obiectele materiale în general ca pe ceva radical diferit de minți și de conținuturile minților și ca având o existență ce ar putea continua dacă mințile ar dispărea. Credem că materia a existat cu mult înaintea minților și este greu să o concepem ca pe un simplu produs al activității mentale. Indiferent însă dacă este adevărat sau fals, idealismul nu trebuie respins ca absurd.

Am constatat că, chiar dacă obiectele fizice au o existență independentă, ele trebuie să difere foarte mult de datele senzoriale și că pot fi numai în *corespondență* cu datele senzoriale, în același mod în care un catalog este în corespondență cu lucrurile catalogate. Simțul comun nu spune deci nimic cu privire la adevărata natură intrinsecă

a obiectelor fizice și, dacă am avea temeri serioase să le con-siderăm mentale, nu am putea respinge în mod legitim această opinie numai pentru că ni se pare stranie. Adevărul despre obiectele fizice *trebuie* să fie straniu. *S-ar putea* ca adevărul să fie inaccesibil, însă, dacă un filosof crede că l-a aflat, faptul că ceea ce oferă ca fiind adevărul este straniu nu ar trebui să fie luat drept temeiul unei obiec-ții față de opinia lui.

Temeiurile pe baza cărora este susținut idealismul sunt în general temeiuri derivate din teoria cunoașterii, cu alte cuvinte din discutarea condițiilor pe care trebuie să le satisfacă lucrurile pentru ca noi să le putem cunoaște. Prima încercare serioasă de a fundamenta idealismul pe astfel de temeiuri a fost aceea a episcopului Berkeley. El a demonstrat cel dintâi, prin argumente care erau în mare măsură valide, că nu putem presupune că datele noastre senzoriale au o existență independentă de noi, ci trebuie să fie cel puțin parțial „în minte", în sensul că existența lor ar înceta dacă nu ar mai exista văz, sau auz, sau pipăit, sau miros, sau gust. Până în acest punct afirmațiile lui erau aproape sigur valide, chiar dacă nu așa erau și unele dintre argumentele lui. Însă el a mai argumentat că datele senzoriale sunt singurele lucruri de a căror existență ne pot asigura percepțiile noastre și că a fi cunoscut înseamnă a fi „într-o minte" și prin urmare a fi mental. De unde a tras concluzia că nu poate fi cunoscut decât ceea ce se află într-o minte și că orice este cunoscut fără a fi în mintea mea trebuie să se afle într-o altă minte.

Pentru a înțelege argumentul său este necesar să înțelegem cum folosește cuvântul „idee". El numește „idee" tot ceea ce este cunoscut în mod *imediat*, așa cum sunt cunoscute, de exemplu, datele senzoriale. Astfel o culoare particulară pe care o vedem este o idee; tot așa o voce pe

care o auzim și așa mai departe. Însă termenul nu este limitat doar la datele senzoriale. El se va extinde și asupra lucrurilor amintite sau imaginate, căci și asupra acestor lucruri avem o cunoaștere imediată în momentul reamintirii sau imaginării. El numește toate aceste date imediate „idei".

După aceea el examinează obiectele obișnuite, cum ar fi de exemplu un copac. Arată că tot ceea ce cunoaștem în mod imediat atunci când „percepem" copacul constă din idei în sensul pe care îl dă el cuvântului și argumentează că nu există nici cel mai mic temei pentru a presupune că există ceva real în legătură cu acel copac în afară de ceea ce este perceput. Ființa lui, spune el, constă în a fi perceput; în latina scolastică „*esse*" al său este „*percipi*". El admite întru totul că respectivul copac trebuie să existe chiar și atunci când ne închidem ochii sau când lângă el nu există nici o ființă umană. Însă această continuitate, spune el, se datorează faptului că Dumnezeu continuă să îl perceapă; copacul „real", care corespunde cu ceea ce noi am numit obiectul fizic, constă din idei din mintea lui Dumnezeu, idei mai mult sau mai puțin asemănătoare celor pe care le avem noi când vedem copacul, însă diferite prin faptul că ele sunt permanente în mintea lui Dumnezeu atât timp cât copacul continuă să existe. Potrivit lui, toate percepțiile noastre constau într-o participare parțială la percepțiile lui Dumnezeu și datorită acestei participări oameni diferiți văd mai mult sau mai puțin același copac. Astfel, în afara minților și ideilor lor nu mai există nimic în lume și nici nu este posibil ca altceva să fie cunoscut vreodată, deoarece orice este cunoscut este în mod necesar o idee.

Există în acest argument destul de multe erori importante din istoria filosofiei și pe care va fi la fel de important să le dezvăluim. În primul rând, există o confuzie provocată de folosirea cuvântului „idee". Noi gândim o idee ca

fiind în esență ceva *în* mintea cuiva și astfel atunci când ni se spune că un copac constă în întregime din idei este natural să presupunem că în acest caz copacul trebuie să se afle în întregime în minți. Însă noțiunea de a fi „în" minte este ambiguă. Vorbim despre a avea o persoană în minte nu în sensul că persoana este în mințile noastre, ci în acela că un gând despre el este în mințile noastre. Atunci când un om spune că o anumită treabă de care trebuia să se ocupe i-a ieșit complet din minte, el nu vrea să spună că treaba însăși a fost vreodată în mintea lui, ci numai că în mintea lui a fost mai înainte un gând despre acea treabă care după aceea a încetat să mai fie în mintea lui. Astfel, atunci când Berkeley spune despre copac că trebuie să fie în mințile noastre pentru a-l putea cunoaște, tot ceea ce are de fapt dreptul să spună este că în mințile noastre trebuie să se afle gândul despre copac. A argumenta că însuși copacul trebuie să fie în mințile noastre este la fel cu a argumenta că o persoană pe care o purtăm în minte este ea însăși în mințile noastre. Această confuzie poate părea prea grosolană pentru a fi fost comisă realmente de un filosof competent, însă posibilitatea ei a fost favorizată de diferite împrejurări ale vremii. Pentru a ne da seama cum a fost posibilă, trebuie să pătrundem mai adânc în problema naturii ideilor.

Înainte de a ataca problema generală a naturii ideilor, trebuie să degajăm două probleme complet diferite care apar cu privire la datele senzoriale și obiectele fizice. Am văzut că, din diferite rațiuni de detaliu, Berkeley a avut dreptate să trateze datele senzoriale care constituie percepțiile noastre despre copac ca fiind mai mult sau mai puțin subiective, în sensul că ele depind de noi la fel de mult ca și de copac și că nu ar exista dacă copacul nu ar fi perceput. Însă aceasta este ceva cu totul diferit de ceea ce

încearcă să demonstreze Berkeley, și anume că orice poate fi cunoscut nemijlocit *trebuie* să fie într-o minte. În acest scop argumentele de detaliu, cum ar fi dependența datelor senzoriale de noi, sunt inutile. Este necesar să se demonstreze la modul general că prin cunoașterea lucrurilor se arată că ele sunt mentale. Asta crede Berkeley că a reușit. Această din urmă problemă trebuie să ne preocupe acum, și nu problema noastră anterioară cu privire la diferența dintre datele senzoriale și obiectul fizic.

Luând cuvântul „idee" în sensul lui Berkeley, există două lucruri cu totul diferite de luat în considerare ori de câte ori mintea se confruntă cu o idee. Există pe de o parte lucrul de care suntem conștienți – să zicem culoarea mesei mele – și pe de altă parte conștiința însăși, actul mental al gândirii lucrului. Actul mental este fără îndoială mental, însă există vreun motiv pentru a presupune că lucrul gândit este în vreun sens mental? Argumentele noastre anterioare cu privire la culoare nu au arătat că ea este mentală; ele au arătat doar că existența ei depinde de relația organelor noastre de simț cu obiectul fizic – în cazul nostru, masa. Cu alte cuvinte, ele au arătat că într-o anumită lumină va exista o anumită culoare, dacă un ochi normal este plasat într-un anumit punct față de masă. Ele nu au arătat că acea culoare se află în mintea celui ce percepe.

Plauzibilitatea poziției lui Berkeley, potrivit căreia evident culoarea *trebuie* să fie în minte, pare să depindă de confuzia dintre lucrul gândit și actul gândirii. Oricare dintre ele poate fi numit „idee"; probabil că Berkeley le-ar fi numit idee pe amândouă. Actul este neîndoielnic în minte; deci, dacă ne gândim la act, acceptăm de îndată opinia că ideile trebuie să fie în minte. Apoi, uitând că acest lucru era adevărat numai atunci când ideile erau luate ca acte de gândire, transferăm propoziția că „ideile sunt în minte" asupra idei-

lor în celălalt sens, adică asupra lucrurilor gândite prin actele noastre de gândire. Astfel, printr-un echivoc inconștient, ajungem la concluzia că orice putem aprehenda trebuie să se afle în mințile noastre. Aceasta pare să fie analiza adevărată a argumentului lui Berkeley și eroarea ultimă pe care se bazează.

Această problemă a distincției dintre act și obiect în gândirea noastră asupra lucrurilor are o importanță vitală, deoarece întreaga noastră capacitate de a cunoaște este legată de ea. Facultatea de a avea experiența nemijlocită a lucrurilor diferite de sine însăși este principala caracteristică a unei minți. Experiența nemijlocită a obiectelor constă, în esență, dintr-o relație între minte și ceva diferit de minte; aceasta constituie capacitatea minții de a cunoaște lucruri. Dacă spunem că lucrurile cunoscute trebuie să fie în minte, fie limităm nepermis capacitatea minții de a cunoaște, fie rostim o simplă tautologie. Rostim o simplă tautologie dacă înțelegem prin „*în* minte" același lucru ca și prin „*înaintea* minții", adică înțelegem doar a fi gândit de minte. Însă dacă admitem acest lucru va trebui să admitem că ceea ce se află *în acest sens* în minte ar putea totuși să nu fie mental. Astfel, atunci când realizăm natura cunoașterii ne dăm seama că argumentul lui Berkeley este greșit atât în substanță cât și în formă, și că temeiurile sale pentru a susține că „ideile" – adică obiectele gândite – trebuie să fie mentale, nu au nici un fel de validitate. Prin urmare argumentele sale în favoarea idealismului pot fi respinse. Rămâne de văzut dacă există și alte argumente.

Se spune adesea, ca și cum ar fi vorba de un truism, că nu putem ști că există ceva ce nu cunoaștem. Se trage concluzia că, pentru ca ceva să fie relevant în vreun mod pentru experiența noastră, trebuie cel puțin să poată fi cunoscut de noi; de unde rezultă că dacă materia ar fi în esență ceva a

cărei experiență nemijlocită nu am putea-o avea, materia ar fi ceva despre care nu am putea ști că există, și care nu ar putea să aibă nici un fel de importanță pentru noi. În general se afirmă, de asemenea, pe temeiuri care rămân obscure, că ceea ce nu are nici o importanță pentru noi nu poate fi real și prin urmare că dacă materia nu este compusă din minți sau din idei mentale, ea este imposibilă și deci o simplă himeră.

Ar fi imposibil să analizăm pe larg acest argument în stadiul în care ne aflăm, deoarece el ridică probleme care necesită o discuție preliminară considerabilă; însă anumite motive pentru a respinge argumentul pot fi identificate din primul moment. Pentru a începe cu sfârșitul: nu există nici un motiv pentru care ceva ce nu poate avea nici o importanță *practică* pentru noi ar trebui să nu fie real. Este adevărat că, dacă se are în vedere importanța *teoretică*, tot ceea ce este real are o *anume* importanță pentru noi, deoarece, ca persoane dornice să afle adevărul despre univers, avem un anume interes față de tot ceea ce conține universul. Însă dacă avem în vedere și acest tip de interes, nu mai este adevărat că materia nu are nici o importanță pentru noi, cu condiția să existe, chiar dacă noi nu știm că există. Evident, putem bănui că ar putea exista și să ne întrebăm dacă realmente există; prin urmare, ea are legătură cu dorința noastră de cunoaștere și are importanță fie pentru a satisface, fie pentru a înșela această dorință.

Pe de altă parte, nu este nicidecum un truism și de fapt este fals că nu putem cunoaște că există ceva ce nu cunoaștem. Cuvântul „a cunoaște" este folosit aici în două sensuri diferite: 1) În prima sa accepțiune este aplicabil acelui tip de cunoaștere care este opus erorii, sensul în care ceea ce cunoaștem este *adevărat*, sensul care se aplică opiniilor și convingerilor noastre, adică la ceea ce numim *judecăți*.

În acest sens al cuvântului cunoaștem *că* ceva este adevărat. Acest tip de cunoaștere poate fi descris drept cunoașterea *adevărurilor.* 2) În cea de-a doua accepțiune a cuvântului „a cunoaște" de mai sus, cuvântul se aplică cunoașterii noastre a *lucrurilor*, pe care o putem numi *experiență nemijlocită** . Acesta este sensul în care cunoaștem datele senzoriale. (Distincția implicată este în linii mari aceea dintre *savoir* și *connaître* în limba franceză, sau între *wissen* și *kennen* în limba germană.)

Prin urmare afirmația care părea un truism devine, atunci când este reformulată, următoarea: „Nu putem niciodată judeca adevărat că ceva ce nu cunoaștem nemijlocit există". Aceasta nu este nicidecum un truism, ci dimpotrivă, o falsitate palpabilă. Nu am avut onoarea să fi fost prezentat împăratului Chinei, însă pot judeca adevărat că există. Firește că s-ar putea spune că judec astfel deoarece alți oameni l-au cunoscut nemijlocit. Aceasta ar fi însă o replică irelevantă deoarece, dacă principiul ar fi adevărat, nu aș putea ști că altcineva l-a cunoscut nemijlocit. Mai mult însă: nu există nici un motiv pentru care nu aș putea ști de existența a ceva pe care *nimeni* nu îl cunoaște. Acest punct este important și cere să fie clarificat.

Dacă am experiența nemijlocită a unui lucru care există, experiența mea îmi dă cunoașterea că acel lucru există. Însă nu este adevărat că, în mod convers, ori de câte ori pot ști că un lucru de un anumit fel există, eu sau altcineva trebuie să aibă experiența nemijlocită a lucrului. Ceea ce se întâmplă în cazurile în care judec adevărat în lipsa experienței nemijlocite este că lucrul îmi este cunoscut prin

* În original *aquaintance.* Problema găsirii celui mai potrivit echivalent românesc pentru acest termen nu este simplă. Deși nu are naturalețea lui „*aquaintance*", „experiență nemijlocită" redă în opinia mea cel mai exact gândul lui Russell (n.trad.)

descriere și că, în virtutea unui anumit principiu general, existența unui lucru ce satisface această descriere poate fi inferată din existența a ceva ce cunosc nemijlocit. Pentru a înțelege pe deplin acest punct, ar fi bine să tratăm mai întâi diferența dintre cunoașterea prin experiență nemijlocită și cunoașterea prin descriere și apoi să cercetăm dacă există vreun fel de cunoaștere a principiilor generale care să aibă același grad de certitudine ca și cunoașterea existenței propriilor noastre experiențe. Aceste subiecte vor fi tratate în următoarele capitole.

5

*Cunoașterea prin experiență nemijlocită și cunoașterea prin descriere**

În capitolul precedent am văzut că există două feluri de cunoaștere: cunoașterea lucrurilor și cunoașterea adevărurilor. În acest capitol ne vom ocupa exclusiv de cunoaș-terea lucrurilor, în care va fi de asemenea necesar să distingem două tipuri. Atunci când este de tipul pe care îl numim cunoaștere prin *experiență nemijlocită*, cunoașterea lucrurilor este în esență mai simplă decât orice cunoaștere de adevăruri și este logic independentă de cunoașterea adevărurilor, deși ar fi pripit să presupunem că ființele umane au vreodată experiența nemijlocită a unor lucruri fără a ști în același timp măcar un adevăr despre ele. Dimpotrivă, cunoașterea lucrurilor prin *descriere* presupune întotdeauna, după cum vom constata pe parcursul capitolului de față, o anumită cunoaștere de adevăruri ca sursă și temei al său. Însă înainte de toate trebuie să clarificăm ce înțelegem prin „experiență nemijlocită" și ce înțelegem prin „descriere".

* În literatura filosofică românească se folosește și cuvîntul „descripție". Pentru a păstra unitatea textului original am preferat „descriere", deoarece „cunoaștere prin descripție" nu poate fi acceptată ca echivalent al lui „knowledge by description". (n.trad.)

Vom spune că avem *experiența nemijlocită* a oricărui lucru de care suntem direct conștienți, fără intermedierea vreunei inferențe sau vreunei cunoașteri de adevăruri. Astfel, în prezența mesei mele am experiența nemijlocită a datelor senzoriale care alcătuiesc aparența mesei mele – culoarea, forma, duritatea, netezimea ei etc.; toate acestea sunt lucruri de care sunt imediat conștient atunci când văd și ating masa mea. Se pot spune multe lucruri despre nuanța particulară de culoare pe care o văd – aș putea spune că este brună, că este destul de întunecată și așa mai departe. Însă astfel de afirmații, deși mă ajută să cunosc adevăruri *despre* culoare, nu mă ajută să cunosc culoarea însăși mai bine decât înainte: în ceea ce privește cunoașterea culorii însăși, opusă cunoașterii adevărurilor despre ea, cunosc culoarea perfect și complet atunci când o văd, și nici o cunoaștere suplimentară a ei înseși nu este nici măcar teoretic posibilă. Astfel eu am experiența nemijlocită a datelor senzoriale care alcătuiesc aparența mesei mele; aceste lucruri îmi sunt imediat cunoscute exact așa cum sunt.

Dimpotrivă, cunoașterea pe care o am asupra mesei ca obiect fizic nu este cunoaștere directă. Ea este obținută ca atare prin intermediul experienței nemijlocite a datelor senzoriale care alcătuiesc aparența mesei. Am văzut că nu este absurd să ne îndoim că există o masă, în timp ce nu este posibil să ne îndoim de datele senzoriale. Cunoașterea mea asupra mesei este de tipul pe care îl vom numi „cunoaștere prin descriere". Masa este „obiectul fizic care cauzează datele senzoriale cutare și cutare". Masa este astfel *descrisă* prin intermediul datelor senzoriale. Pentru a cunoaște ceva despre masă, trebuie să cunoaștem adevăruri care o pun în legătură cu lucrurile a căror experiență nemijlocită o avem: trebuie să știm că „datele senzoriale cutare și cutare sunt cauzate de un obiect fizic".

Nu există nici o stare mentală în care să fim direct conștienți de masă; întreaga noastră cunoaștere a mesei este în realitate cunoaștere de *adevăruri*, iar adevăratul lucru care este masa nu ne este, strict vorbind, deloc cunoscut. Cunoaștem o descriere și știm că există un singur obiect căruia i se aplică această descriere, deși obiectul însuși nu ne este cunoscut în mod direct. Într-un astfel de caz, spunem despre cunoașterea noastră asupra obiectului că este cunoaștere prin descriere.

Întreaga noastră cunoaștere, atât cunoașterea lucrurilor cât și cunoașterea adevărurilor, se sprijină pe experiența nemijlocită ca fundament al ei. Prin urmare este important să examinăm tipurile de lucruri pe care le cunoaștem nemijlocit.

După cum am văzut deja, datele senzoriale se află printre lucrurile pe care le cunoaștem nemijlocit; de fapt, ele ne oferă cele mai evidente și mai izbitoare exemple de cunoaștere prin experiență nemijlocită. Însă dacă ele ar fi unicul exemplu, cunoașterea noastră ar fi mult mai limitată decât este. Ar trebui să cunoaștem doar ceea ce este acum prezent pentru simțurile noastre: nu am putea cunoaște nimic despre trecut – nici măcar că a existat un trecut – și nici nu am putea cunoaște vreun adevăr despre datele noastre senzoriale, deoarece întreaga cunoaștere de adevăruri cere, după cum vom arăta, experiența nemijlocită a unor lucruri de un caracter esențialmente diferit de cel al datelor senzoriale, lucrurile care sunt numite câteodată „idei abstracte", însă pe care noi le vom numi „universalii". Prin urmare trebuie să examinăm experiența nemijlocită a altor lucruri pe lângă datele senzoriale dacă vrem să obținem o analiză acceptabilă a cunoașterii noastre.

Prima extindere dincolo de datele senzoriale pe care trebuie să o examinăm este experiența nemijlocită a *memoriei*. Este evident că adesea ne amintim ceea ce am văzut

sau ceea ce am auzit sau a fost în alt fel înfățișat simțurilor noastre și că și în asemenea cazuri suntem imediat conștienți de ceea ce ne reamintim, în pofida faptului că ne apare ca trecut și nu ca prezent. Această cunoaștere imediată prin memorie este sursa întregii noastre cunoașteri cu privire la trecut: fără ea nu ar putea exista nici o cunoaștere prin inferență a trecutului, deoarece n-ar trebui să știm niciodată că a existat ceva trecut care să fie inferat.

Următoarea extindere care trebuie examinată este experiența nemijlocită a *introspecției*. Nu numai că suntem conștienți de lucruri, însă adesea suntem conștienți de a fi conștienți de ele. Atunci când văd soarele, adesea sunt conștient că văd soarele; astfel „eu văd soarele" este un obiect a cărui experiență o am în mod nemijlocit. Atunci când doresc mâncare, pot fi conștient că doresc mâncare; astfel „eu doresc mâncare" este un obiect a cărui experiență o am în mod nemijlocit. În mod asemănător putem fi conștienți de senzația noastră de plăcere sau durere și în general de evenimentele care se petrec în mințile noastre. Acest tip de cunoaștere, care poate fi numită conștiința de sine, este sursa întregii noastre cunoașteri a lucrurilor mentale. Este evident că numai ceea ce se petrece în propriile noastre minți poate fi cunoscut în acest mod imediat. Ceea ce se petrece în mințile altora ne este cunoscut prin percepția corpurilor lor, adică prin datele senzoriale din noi care sunt asociate cu corpurile lor. Însă dacă nu ar exista experiența noastră nemijlocită a conținutului propriilor noastre minți, am fi incapabili să ne imaginăm mințile altora și, prin urmare, nu am putea afla niciodată că ei au minți. Pare natural să presupunem despre conștiința de sine că este unul din lucrurile care îi deosebesc pe oameni de animale: putem presupune că animalele, deși au experiența nemijlocită a datelor senzoriale, nu devin niciodată conștiente de această experiență. Nu vreau să spun că ele *se îndoiesc* că există,

ei că nu au devenit niciodată conștiente de faptul că au senzații și trăiri și, prin urmare, nici de faptul că ele există, ca subiecte ale senzațiilor și trăirilor.

Am vorbit despre experiența nemijlocită a conținuturilor minților noastre ca despre conștiința de *sine*, însă ea nu este, firește, conștiința *eului* nostru: ea este conștiința unor gânduri și trăiri particulare. Problema dacă avem de asemenea experiența nemijlocită a eului nostru pur, opus gândurilor și trăirilor particulare, este una foarte dificilă, despre care ar fi pripit să spunem ceva pozitiv. Atunci când încercăm să privim în noi înșine se pare că întâlnim întotdeauna un gând sau o trăire particulară, și nu „eul" care are gândul sau trăirea. Cu toate acestea există unele temeiuri pentru a gândi că avem experiența nemijlocită a „eului", deși este dificil de separat această experiență de alte lucruri. Pentru a clarifica aceste temeiuri, să examinăm pentru un moment ce presupune de fapt experiența noastră nemijlocită a gândurilor particulare.

Atunci când am experiența „eu văd soarele", pare limpede că am experiența a două lucruri diferite aflate în relație una cu alta. Pe de o parte, există datul senzorial care reprezintă soarele pentru mine, pe de altă parte există ceea ce vede acest dat senzorial. Orice experiență nemijlocită, cum ar fi experiența mea a datului senzorial care reprezintă soarele, pare în mod evident să fie o relație între persoana care are experiența și obiectul a cărui experiență o are persoana respectivă. Atunci când pot avea experiența nemijlocită a unui caz de experiență nemijlocită (așa cum am experiența nemijlocită a experienței mele nemijlocite a datului senzorial ce reprezintă soarele), este clar că persoana care are experiența sunt eu însumi. Astfel, atunci când am experiența perceperii soarelui de către mine, faptul a cărui experiență o am este „Eu-având-experiența-nemijlocită-a-datului-senzorial".

Mai mult, cunoaștem adevărul „Eu am experiența nemijlocită a acestui dat senzorial". Este greu de văzut cum am putea să cunoaștem acest adevăr sau măcar să îl înțelegem, dacă nu am avea experiența nemijlocită a ceva p care îl numim „Eu". Nu pare necesar să presupunem c avem experiența nemijlocită a unei persoane mai mult sa mai puțin permanente, aceeași astăzi ca și ieri, însă se par că trebuie să avem experiența nemijlocită a acelui lucru car vede soarele și are experiența nemijlocită a datelor senzoriale indiferent care ar fi natura sa. Astfel într-un anumit sens s-a părea că trebuie să avem experiența nemijlocită a eului nostr ca opus experiențelor noastre particulare. Însă problema est dificilă și se pot aduce argumente complicate de ambel părți. Prin urmare, deși s-ar părea că *probabil* avem experienț nemijlocită a noastră înșine, nu este înțelept să afirmăm c ea se produce neîndoielnic.

Am putea deci să rezumăm în modul următor ceea c am spus cu privire la experiența nemijlocită a lucrurilo care există. În senzație avem experiența nemijlocită a datelor simțurilor exterioare, iar în introspecție pe cea a datelor a ceea ce poate fi numit simț interior – gânduri, trăiri, dorințe etc. În memorie avem experiența nemijlocită a lucrurilor care au fost date fie ale simțurilor exterioare, fie ale simțului intern. Mai mult, este probabil, deși nu sigur, că avem experiența nemijlocită a Eului, ca acela care este conștient de lucruri sau de dorințe față de lucruri.

Pe lângă experiența nemijlocită a lucrurilor particulare, avem de asemenea experiența nemijlocită a ceea ce vom numi *universalii*, adică a ideilor generale, cum ar fi *albeața*, *diversitatea*, *frăția* și așa mai departe. Orice propoziție completă trebuie să conțină cel puțin un cuvânt care semnifică un universal, deoarece toate verbele au un înțeles care este universal. Ne vom întoarce la universalii

mai târziu, în capitolul 9; deocamdată este necesar doar să atragem atenția împotriva presupunerii că în experiența nemijlocită se poate găsi numai ceva particular și existent. Conștiința universaliilor se numește *concepere*, iar un universal de care suntem conștienți se numește *concept*.

Este de remarcat că printre obiectele a căror experiență nemijlocită o avem nu sunt incluse obiectele fizice (ca opuse datelor senzoriale) și nici mințile altor oameni. Aceste lucruri ne sunt cunoscute prin ceea ce numesc „cunoașterea prin descriere", pe care trebuie să o examinăm acum.

Printr-o „descriere" înțeleg orice expresie de forma „un așa-și-așa" sau „așa-și-așa-ul". Voi numi o expresie de forma „un așa-și-așa" o descriere „ambiguă"; voi numi o expresie de forma „așa-și-așa-ul" o descriere „determinată". Astfel „un om" este o descriere ambiguă, iar „omul cu masca de fier" o descriere determinată. Există diverse probleme în legătură cu descrierile ambigue, însă le voi lăsa de o parte, deoarece ele nu privesc direct chestiunea pe care o discutăm și anume natura cunoașterii noastre despre obiecte în cazurile în care știm că există un obiect ce corespunde unei descrieri determinate, deși nu am avut niciodată *experiența nemijlocită* a unui asemenea obiect. Aceasta este o chestiune ce privește exclusiv descrierile *determinate*. În cele ce urmează, voi înțelege deci prin „descrieri", „descrieri determinate". O descriere va fi deci orice expresie de forma „așa-și-așa-ul".

Vom spune că un obiect este „cunoscut prin descriere" atunci când știm că este "așa-și-așa-ul", adică atunci când știm că există un obiect, și nu mai multe, care are o anumită proprietate; în general va fi implicit că nu cunoaștem acest obiect prin experiență nemijlocită. Știm că omul cu mască de fier a existat și sunt cunoscute multe propoziții despre el; însă nu știm cine a fost. Știm că acel candidat care primește

cele mai multe voturi va fi ales și în acest caz este foarte probabil că îl cunoaștem nemijlocit (în singurul sens în care cineva poate cunoaște nemijlocit pe altcineva) pe omul care este, de fapt, candidatul care va primi cele mai multe voturi; însă nu știm care dintre candidați este, adică nu știm nici o propoziție de forma „A este candidatul care va căpăta cele mai multe voturi", unde A este numele unuia dintre candidați. Vom spune că avem „cunoaștere doar descriptivă" a așa-și-așa-ului atunci când, deși știm că așa-și-așa-ul există, și deși este posibil să avem experiența nemijlocită a obiectului care este de fapt așa-și-așa-ul, totuși nu știm nici o propoziție de forma „*a* este așa-și-așa-ul", unde *a* este ceva ce cunoaștem nemijlocit.

Atunci când spunem „așa-și-așa-ul există", înțelegem că există un singur obiect care este așa-și-așa-ul. Propoziția „*a* este așa-și-așa-ul" înseamnă că *a* are proprietatea așa-și-așa și că nimic altceva nu o are. „Dl. A. este candidatul unionist pentru această circumscripție" înseamnă „Dl. A este un candidat unionist pentru această circumscripție și nimeni altcineva nu este". „Candidatul unionist pentru această circumscripție există" înseamnă „cineva este candidat unionist pentru această circumscripție și nimeni altcineva nu este". Astfel, atunci când cunoaștem nemijlocit un obiect care este așa-și-așa-ul, știm că așa-și-așa-ul există; însă putem ști că așa-și-așa-ul există atunci când nu cunoaștem nemijlocit nici un obiect despre care să știm că este așa-și-așa-ul și chiar și atunci când nu cunoaștem nemijlocit nici un obiect care de fapt este așa-și-așa-ul.

Cuvintele comune și chiar numele sunt de regulă descrieri în realitate. Cu alte cuvinte, gândul din mintea unei persoane care folosește un nume propriu în mod corect poate în general să fie exprimat explicit numai dacă înlocuim numele propriu printr-o descriere. Mai mult, descrierea necesară pentru a exprima gândul va varia pentru oameni diferiți sau

pentru aceeași persoană în momente diferite. Singurul lucru con-stant (atât timp cât numele este folosit corect) este obiectul căruia i se aplică. Însă atât timp cât acesta rămâne constant, descrierea particulară implicită nu are de regulă nici o importanță pentru adevărul sau falsitatea propoziției în care apare numele.

Să luăm câteva exemple. Fie o afirmație despre Bismarck. Presupunând că există cunoașterea nemijlocită de sine, Bismarck însuși și-ar fi putut folosi numele pentru a desemna persoana particulară pe care o cunoștea nemijlocit. În acest caz, dacă făcea o judecată despre sine, el însuși ar fi putut fi un constituent al judecății. Aici numele propriu are utilizarea directă pe care întotdeauna tinde să o aibă, desemnând pur și simplu un anumit obiect și nu o descriere a obiectului. Însă dacă o persoană care îl cunoștea pe Bismarck făcea o judecată despre el, cazul este diferit. Ceea ce cunoștea în mod nemijlocit această persoană erau anumite date senzoriale pe care le punea în legătură (în mod corect, vom presupune) cu corpul lui Bismarck. Corpul său, ca obiect fizic, și într-o măsură și mai mare mintea sa erau cunoscute numai drept corpul și mintea legate de aceste date senzoriale. Cu alte cuvinte, ele erau cunoscute prin descriere. Firește, ține foarte mult de întâmplare ce caracteristici ale aparenței unui om vor veni în mintea unui prieten atunci când acesta se gândește la el; descrierea prezentă în mintea prietenului este deci accidentală. Ceea ce este esențial este că el știe că diferitele descrieri se vor aplica toate aceleiași entități, în pofida faptului că nu cunoaște nemijlocit entitatea respectivă.

Atunci când noi, care nu l-am cunoscut pe Bismarck, facem o judecată despre el, descrierea din mințile noastre va fi probabil o masă mai mult sau mai puțin vagă de cunoaștere istorică, în cele mai multe cazuri mult mai cuprinzătoare decât este necesar pentru a-l identifica. Să

presupunem, de exemplu, că ne gândim la el ca la „primul cancelar al Imperiului german". Aici toate cuvintele sunt abstracte cu excepția lui „german". Cuvântul „german" va avea și el înțelesuri diferite pentru oameni diferiți. Pentru unii va evoca călătorii în Germania, pentru alții imaginea Germaniei pe hartă și așa mai departe. Dar pentru a obține o descriere despre care să știm că este aplicabilă, vom fi obligați ca într-un anumit punct să introducem o referire la un anumit particular pe care îl cunoaștem nemijlocit. O astfel de referire este implicită în orice menționare a trecutului, prezentului și viitorului (în opoziție cu datele precise) sau a lui aici și acolo, sau a ceea ce ne-au spus alții. S-ar părea deci că, într-un fel sau altul, o descriere despre care se știe că este aplicabilă unui particular trebuie să implice o anumită referire la un particular pe care îl cunoaștem nemijlocit, în cazul în care cunoașterea noastră despre lucrul descris nu este doar ceea ce decurge *logic* din descriere. De exemplu, „omul cu cea mai îndelungată viață", este o descriere ce conține doar universalii care trebuie să se aplice unui anumit om, însă nu putem face nici o judecată despre acest om care să presupună mai multă cunoaștere despre el decât oferă descrierea. Dacă spunem însă „Primul cancelar al Imperiului german a fost un diplomat abil", ne putem asigura de adevărul judecății noastre doar în virtutea a ceva ce cunoaștem nemijlocit – de regulă o mărturie auzită sau citită. Pe lângă informația pe care o comunicăm celorlalți, pe lângă faptul relativ la Bismarck cel real, care dă semnificație judecății noastre, gândul pe care îl avem în realitate conține particularul sau particularele implicate, iar în rest constă numai din concepte.

Toate numele de locuri – Londra, Anglia, Europa, Pământul, Sistemul Solar – presupun în mod similar, atunci când sunt folosite, descrieri care pornesc de la un particular sau mai multe pe care le cunoaștem nemijlocit. După pă-

rerea mea chiar și universul, așa cum este considerat de metafizică, presupune o astfel de relație cu particularele. Dimpotrivă, în logică, acolo unde ne ocupăm nu doar cu ceea ce există realmente, ci cu orice ar putea să existe, nu este presupusă nici o referință la particularele existente.

S-ar părea că, atunci când facem o afirmație despre ceva care ne este cunoscut doar prin descriere, adesea *intenționăm* să facem afirmația nu în forma ce presupune descrierea, ci despre lucrul real descris. Cu alte cuvinte, atunci când spunem ceva despre Bismarck, am dori, dacă am putea, să facem judecata pe care doar Bismarck o poate face, și anume judecata în care el însuși este un constituent. În această încercare eșuăm în mod necesar, deoarece adevăratul Bismarck ne este necunoscut. Însă știm că există un obiect B, numit Bismarck, și că B a fost un diplomat abil. Putem astfel *descrie* propoziția pe care am dori să o afirmăm, și anume „B a fost un diplomat abil", unde B este obiectul care a fost Bismarck. Dacă îl descriem pe Bismarck ca pe „primul cancelar al Imperiului german", propoziția pe care am dori să o afirmăm ar putea fi descrisă ca „propoziția care afirmă despre obiectul real care a fost primul cancelar al Imperiului german că acest obiect a fost un diplomat abil". Ceea ce ne permite să comunicăm în pofida descrierilor variabile pe care le folosim este că știm că există o propoziție adevărată despre adevăratul Bismarck și că, oricum am varia descrierea (atât timp cât descrierea este corectă), propoziția descrisă rămâne aceeași. Această propoziție, care este descrisă și despre care se știe că este adevărată, este cea care ne interesează; însă noi nu cunoaștem nemijlocit propoziția însăși, și nu *o* știm, deși știm că este adevărată.

Este de remarcat că există diferite stadii în îndepărtarea de cunoașterea nemijlocită a particularelor: mai întâi este Bismarck pentru oamenii care l-au cunoscut; Bismarck pentru cei care îl cunosc prin istorie; omul cu mască de fier;

omul cu cea mai îndelungată viață. Acestea sunt din ce în ce mai îndepărtate de experiența nemijlocită a particularelor; primul stadiu este pe atât de apropiat de cunoașterea nemijlocită pe cât este posibil în ceea ce privește o altă persoană; în cel de-al doilea se poate încă spune că știm cine a fost Bismarck; în cel de-al treilea, nu știm cine a fost omul cu masca de fier, deși putem ști multe propoziții despre el care nu sunt logic deductibile din faptul că a purtat o mască de fier; în sfârșit, în cel de-al patrulea rând nu știm nimic mai mult decât ceea ce este logic deductibil din definiția omului. În regiunea universaliilor există o ierarhie asemănătoare. Multe universalii, ca și multe particulare, ne sunt cunoscute numai prin descriere. Însă aici, ca și în cazul particularelor, cu-noașterea cu privire la ceea ce este cunoscut prin descriere este în cele din urmă reductibilă la cunoașterea cu privire la ceea ce este cunoscut nemijlocit.

Principiul fundamental în analiza propozițiilor ce conțin descrieri este acesta: *orice propoziție pe care o putem înțelege trebuie să fie compusă în întregime din constituenți pe care îi cunoaștem nemijlocit.*

La acest stadiu nu vom încerca să răspundem tuturor obiecțiilor care pot fi ridicate împotriva acestui principiu fundamental. Deocamdată vom arăta doar că într-un fel sau altul trebuie să fie posibil să respingem toate aceste obiecții, deoarece este greu de conceput că putem face o judecată sau emite o presupunere fără să știm despre ce judecăm sau presupunem. Pentru a vorbi cu sens și a nu emite simple zgomote, trebuie să atașăm *un oarecare* înțeles cuvintelor pe care le folosim; iar înțelesul pe care îl atașăm cuvintelor noastre trebuie să fie ceva ce cunoaștem nemijlocit. Astfel atunci când, de exemplu, facem o afirmație despre Iulius Caesar, este clar că nu Iulius Caesar însuși se află înaintea minților noastre, deoarece nu îl cunoaștem nemijlocit. Avem în minte o anumită *descriere*

a lui Iulius Caesar: este cunoscut prin descriere este în cele din urmă reductibilă la cunoașterea cu privire la ceea ce este cunoscut nemijlocit. „omul care a fost asasinat în Idele lui Martie", este cunoscut prin descriere este în cele din urmă reductibilă la cunoașterea cu privire la ceea ce este cunoscut nemijlocit.„întemeietorul Imperiului roman", sau, poate, „omul al cărui nume a fost *Iulius Caesar*" (în ultima descriere, *Iulius Caesar* este un zgomot sau o formă pe care o cunoaștem nemijlocit). Astfel afirmația noastră nu înseamnă chiar ceea ce pare să însemne, ci înseamnă ceva ce presupune în locul lui Iulius Caesar o descriere a lui, compusă în întregime din particulare și universalii pe care le cunoaștem nemijlocit.

Importanța principală a cunoașterii prin descriere este că ne permite să trecem dincolo de limitele experienței noastre private. În pofida faptului că putem cunoaște numai adevăruri care sunt în întregime compuse din termeni pe care i-am întâlnit în cunoașterea nemijlocită, putem totuși cunoaște prin descriere lucruri a căror experiență nemijlocită nu am avut-o niciodată. Datorită cuprinderii foarte reduse a experienței noastre imediate, acest rezultat este vital, și până când va fi înțeles o mare parte a cunoașterii noastre trebuie să rămână misterioasă și deci îndoielnică.

6

Despre inducție

În aproape toate discuțiile noastre anterioare am încercat să clarificăm datele cunoașterii de către noi a existenței. Existența căror lucruri din univers ne este cunoscută datorită experienței nemijlocite? Deocamdată, răspunsul nostru a fost că avem experiența nemijlocită a datelor noastre senzoriale și, probabil, a noastră înșine. Știm că acestea există. Se știe că datele senzoriale care sunt rememorate au existat în trecut. Aceasta este cunoașterea care ne oferă datele.

Pentru a fi însă capabili să facem inferențe plecând de la aceste date – pentru a ști că există materia, alți oameni, trecutul dinainte ca memoria noastră individuală să înceapă, sau că există viitorul – trebuie să cunoaștem principii generale de un anumit tip cu ajutorul cărora se pot face astfel de inferențe. Trebuie să știm că existența unui anumit tip de lucru, A, este un semn al existenței unui alt fel de lucru, B, fie în același moment ca și A sau într-un moment anterior sau ulterior, după cum, de exemplu, tunetul este un semn al existenței anterioare a fulgerului. Dacă nu am ști așa ceva, nu ne-am putea niciodată extinde cunoașterea dincolo de sfera experienței noastre personale și, după cum am văzut, această sferă este extrem de limitată. Problema pe care trebuie să o examinăm acum este dacă o astfel de extindere este posibilă și, dacă da, cum se realizează ea.

Să luăm ca exemplu o chestiune față de care de fapt nici unul dintre noi nu simte nici cea mai mică îndoială. Cu toții suntem convinși că mâine soarele va răsări. De ce? Este această opinie doar un rezultat întâmplător al experienței trecute sau poate fi justificată ca o opinie rezonabilă? Nu este ușor să găsim un criteriu potrivit căruia să judecăm dacă o opinie de acest tip este sau nu rezonabilă, însă putem măcar să stabilim ce fel de convingeri generale ar fi suficiente, dacă ar fi adevărate, pentru a justifica judecata că soarele va răsări mâine și celelalte numeroase judecăți asemănătoare pe care sunt bazate acțiunile noastre.

Este evident că, dacă suntem întrebați de ce credem că soarele va răsări mâine, vom răspunde „Pentru că dintotdeauna a răsărit în fiecare zi". Avem convingerea fermă că va răsări în viitor, dearece a răsărit în trecut. Dacă ni se cere să explicăm de ce credem că va continua să răsară ca și până acum, am putea apela la legile mișcării: vom spune că Pământul este un corp ce se rotește liber, că astfel de corpuri nu încetează să se rotească decât dacă intervine ceva din exterior și că nu există nimic exterior care să intervină asupra Pământului între acum și mâine. Firește că se poate contesta faptul că suntem întru totul siguri că nu există nimic exterior care să intervină, însă aceasta nu este o obiecție interesantă. Interesant este să se pună la îndoială că legile mișcării vor rămâne valabile până mâine. Dacă se exprimă această îndoială, ne găsim în aceeași situație ca atunci când a fost mai întâi exprimată îndoiala în legătură cu răsăritul soarelui.

Singurul temei pentru a crede că legile mișcării vor rămâne valabile este că ele au fost valabile până acum, atât cât ne permite cunoașterea noastră despre trecut să judecăm. Este adevărat că trecutul ne oferă o evidență mai cuprinzătoare în favoarea legilor mișcării decât în favoarea răsă-

ritului de soare, deoarece răsăritul de soare este doar un caz particular de realizare a legilor mișcării și există nenumărate alte cazuri particulare. Problema reală este însă: există *vreun* număr de cazuri ale realizării unei legi în trecut care să constituie o dovadă că ea va fi realizată în viitor? Dacă nu există, este clar că nu avem nici un temei pentru a aștepta ca soarele să răsară mâine, sau pentru a aștepta ca pâinea pe care o vom mânca la următoarea noastră masă să nu ne otrăvească sau pentru oricare dintre celelalte așteptări abia conștiente care ne controlează viața cotidiană. Trebuie remarcat că toate aceste așteptări sunt doar *probabile*; nu trebuie deci să căutăm o demonstrație potrivit căreia ele *trebuie* să se îndeplinească, ci numai în favoarea poziției că este *probabil* că ele se vor îndeplini.

Tratând această chestiune este necesar, pentru început, să facem o distincție importantă, fără de care am intra curând în confuzii fără ieșire. Experiența ne-a arătat că până acum repetiția frecventă a unei succesiuni sau coexistențe uniforme a fost *cauza* așteptării noastre pentru aceeași succesiune sau coexistență la următoarea ocazie. Mâncarea care are o anumită aparență are în general un anumit gust și este un șoc sever pentru așteptările noastre atunci când constatăm că aparența familiară este asociată cu un gust neobișnuit. Lucrurile pe care le vedem sunt asociate, prin obișnuință, cu anumite senzații tactile pe care le așteptăm dacă le atingem; una dintre ororile unei stafii (în multe povești cu stafii) este că nu ne dă nici un fel de senzații tactile. Oamenii needucați care călătoresc pentru prima dată în străinătate sunt atât de surprinși că limba lor natală nu este înțeleasă încât devin neîncrezători.

Acest tip de asociere nu se limitează la oameni; ea este de asemenea foarte puternică la animale. Un cal care a fost condus adesea de-a lungul unui anumit drum se opune

încercării de a-l conduce într-o direcție diferită. Animalele domestice așteaptă mâncare atunci când văd persoana care le hrănește de obicei. Știm că toate aceste așteptări destul de primitive ale uniformității se pot dovedi înșelătoare. Omul care a hrănit zilnic puiul de-a lungul vieții acestuia până la urmă îi frânge gâtul, arătând astfel că puiului i-ar fi fost utile concepții mai rafinate despre uniformitatea naturii.

În pofida caracterului înșelător al unor asemenea așteptări, ele totuși există. Simplul fapt că ceva s-a întâmplat de un anumit număr de ori îi face pe animale și pe oameni să se aștepte că se va întâmpla din nou. Astfel este cert că instinctele noastre ne fac să credem că soarele va răsări mâine, însă s-ar putea să nu ne aflăm într-o situație mai bună decât puiul căruia i s-a frânt gâtul pe neașteptate. Prin urmare trebuie să distingem faptul că uniformitățile trecute *provoacă* așteptări față de viitor de problema dacă există vreun temei rezonabil pentru a da importanță unor asemenea așteptări după ce s-a ridicat problema validității lor.

Problema pe care trebuie să o discutăm este dacă există vreun motiv pentru a crede în ceea ce se numește „uniformitatea naturii". Credința în uniformitatea naturii este convingerea că tot ceea ce s-a întâmplat sau se va întâmpla este o instanță a unei legi generale care *nu* are excepții. Așteptările primitive pe care le-am examinat au toate excepții și, prin urmare, îi pot dezamăgi pe cei care le au. Însă de obicei știința presupune, cel puțin ca o ipoteză de lucru, că regulile generale care au excepții pot fi înlocuite prin reguli generale care nu au excepții. „Corpurile nesusținute aflate în aer cad" reprezintă o regulă generală de la care fac excepție baloanele și avioanele. Însă legile mișcării și legea gravitației, care explică faptul că cele mai multe corpuri cad, explică de asemenea faptul că baloanele și avioanele se pot ridica; legile mișcării și legea gravitației nu au deci aceste excepții.

Convingerea că soarele va răsări mâine ar putea fi falsificată dacă Pământul ar veni brusc în contact cu un corp de mari proporții care să îi distrugă rotația; însă legile mișcării și legea gravitației nu ar fi încălcate de un astfel de eveniment. Scopul științei este să găsească uniformități, cum ar fi legile mișcării și legea gravitației, la care experiența noastră, oricât de departe s-ar extinde, nu aduce excepții. În această căutare știința a avut un succes remarcabil și putem admite că aceste uniformități au fost respectate până acum. Aceasta ne readuce la întrebarea: avem vreun temei să presupunem că ele vor fi respectate în viitor, dat fiind că au fost întotdeauna respectate în trecut?

S-a argumentat că avem temeiuri pentru a afirma că viitorul va semăna trecutului, deoarece ceea ce a fost viitorul a devenit în mod constant trecut și s-a constatat întotdeauna că este asemănător trecutului, astfel încât realmente avem experiența viitorului și anume a momentelor care fuseseră mai înainte viitor, momente pe care le putem numi viitoruri trecute. Un astfel de argument eludează tocmai problema în discuție. Avem experiența viitorurilor trecute, însă nu și a viitorurilor viitoare, iar problema este: vor fi viitorurile viitoare asemănătoare viitorurilor trecute? La această întrebare nu se poate răspunde printr-un argument care pornește doar de la viitorurile trecute. Prin urmare suntem încă nevoiți să căutăm un principiu care să ne permită să afirmăm că viitorul va respecta aceleași legi ca și trecutul.

Referința la viitor în această problemă nu este esențială. Aceeași problemă apare atunci când aplicăm legile care funcționează în experiența noastră, la lucrurile trecute a căror experiență nu o avem – cum ar fi, de exemplu, în geologie sau în teoriile cu privire la originea sistemului Solar. Întrebarea pe care trebuie de fapt să o punem este: „Atunci când s-a constatat că două lucruri sunt adesea asociate și nu se cunoaște nici un caz în care unul să apară fără celălalt,

oferă apariția unuia dintre cele două, într-un nou caz, vreun temei pentru a-l aștepta pe celălalt?" De răspunsul nostru la această întrebare trebuie să depindă validitatea tuturor așteptărilor noastre cu privire la viitor, toate rezultatele obținute prin inducție și de fapt, practic, toate convingerile pe care este bazată viața noastră cotidiană.

Pentru început trebuie să se admită că faptul că s-a observat că două lucruri apar adesea împreună și niciodată separat nu este prin sine suficient să *demonstreze* cu necesitate că, în următorul caz pe care îl vom examina, ele vor apărea împreună. Putem spera cel mult că, cu cât lucrurile sunt observate mai des împreună, cu atât mai probabil este că ele vor fi observate împreună în alt moment și că, dacă au fost observate împreună suficient de des, probabilitatea va fi *aproape* certitudine. Ea nu poate niciodată să atingă certitudinea, deoarece știm că, în pofida repetițiilor frecvente se produce câteodată, în cele din urmă, o excepție, ca în cazul puiului căruia i se frânge gâtul. Probabilitatea este deci tot ceea ce ar trebui să căutăm.

Împotriva concepției pe care o apărăm, se poate susține că știm că toate fenomenele naturale sunt supuse domniei legii și că uneori putem constata, pe baza observației, că faptelor cazului respectiv li se potrivește o singură lege. Există două răspunsuri la această concepție. Primul este că, chiar dacă cazului nostru i se aplică o *anumită* lege care nu admite excepții, în practică nu putem fi niciodată siguri că am descoperit acea lege și nu una la care există excepții. Cel de-al doilea este că însăși domnia legii pare doar probabilă și convingerea noastră că ea se va extinde în viitor sau în cazurile neexaminate din trecut se întemeiază tocmai pe principiul pe care îl examinăm.

Principiul pe care îl examinăm ar putea fi numit *principiul inducției*, iar cele două părți ale sale pot fi enunțate după cum urmează:

a) Atunci când s-a observat că un lucru de un anumit tip A este asociat cu un lucru de un alt anumit tip B și nu a fost niciodată observat separat de un lucru de tipul B, cu cât este mai mare numărul de cazuri în care au fost asociate A și B, cu atât este mai mare probabilitatea ca ele să fie asociate într-un nou caz în care se știe că unul dintre ele este prezent;

b) În aceleași circumstanțe, un număr suficient de cazuri de asociere va face ca probabilitatea unei noi asocieri să se apropie de certitudine în mod nelimitat.

Așa cum tocmai l-am formulat, principiul se aplică numai în ceea ce privește verificarea așteptării noastre într-un unic nou caz. Vrem însă să știm dacă există o probabilitate în favoarea legii generale, potrivit căreia lucrurile de tipul A sunt *întotdeauna* asociate lucrurilor de tipul B, dacă sunt cunoscute un număr suficient de cazuri de asociere și nu se cunoaște nici un caz de lipsă a ei. Probabilitatea legii generale este evident mai mică decât probabilitatea cazului particular, deoarece dacă legea generală este adevărată, cazul particular trebuie de asemenea să fie adevărat, în timp ce cazul particular poate fi adevărat fără ca legea generală să fie adevărată. Cu toate acestea, probabilitatea legii generale este mărită de repetiții, ca și probabilitatea cazului particular. Prin urmare putem repeta după cum urmează cele două părți ale principiului nostru, de data aceasta relativ la legea generală:

a) Cu cât este mai mare numărul de cazuri în care s-a observat că un lucru de tipul A este asociat unui lucru de tipul B, cu atât este mai probabil (dacă nu se cunosc cazuri contrarii) că A este întotdeauna asociat cu B;

b) În aceleași circumstanțe, un număr suficient de cazuri ale asocierii lui A cu B vor face aproape sigură legea că A este întotdeauna asociat cu B, probabilitatea legii generale putându-se apropia de certitudine în mod nelimitat.

Ar trebui reținut că probabilitatea este întotdeauna relativă la anumite date. În cazul nostru, datele sunt doar cazurile cunoscute de coexistență ale lui A și B. Mai pot exista alte date, care *ar putea* fi luate în considerație și care ar modifica sever probabilitatea. De exemplu, un om care a văzut multe lebede albe ar putea argumenta potrivit principiului nostru că, potrivit datelor, este *probabil* că toate lebedele sunt albe, iar acesta ar fi un argument perfect corect. Argumentul nu este respins de faptul că unele lebede sunt negre, deoarece un lucru se poate foarte bine întâmpla în pofida faptului că unele date îl fac improbabil. În cazul lebedelor, un om ar putea ști că, la multe specii de animale, culoarea este o caracteristică foarte variabilă și că, prin urmare, o inducție asupra culorii este foarte expusă erorii. Însă această cunoaștere ar fi ceva nou, ce nu ar arăta nicidecum că probabilitatea relativă la datele noastre anterioare a fost greșit estimată. Prin urmare, faptul că adesea lucrurile nu ne îndeplinesc așteptările nu constituie o dovadă că așteptările noastre nu vor fi *probabil* îndeplinite într-un caz dat sau într-o clasă dată de cazuri. Principiul nostru inductiv nu poate fi deci *respins* printr-un apel la experiență.

Principiul inductiv nu poate fi însă nici *demonstrat* printr-un apel la experiență. Experiența poate confirma principiul inductiv cu privire la cazurile care au fost deja examinate; însă în ceea ce privește cazurile neexaminate, numai principiul inductiv poate justifica vreo inferență de la ceea ce s-a examinat la ceea ce nu s-a examinat. Toate argumentele care pe baza experienței trag concluzii cu privire la părțile necunoscute ale trecutului sau prezentului presupun principiul inductiv; prin urmare nu putem folosi experiența pentru a demonstra principiul inductiv fără a eluda problema. Astfel, suntem nevoiți fie să acceptăm principiul inductiv

pe baza evidenței lui intrinseci, fie să renunțăm la orice justificare a așteptărilor noastre cu privire la viitor. Dacă principiul nu este valabil, nu avem nici un motiv pentru a aștepta ca soarele să răsară mâine, ca pâinea să fie mai hrănitoare decât o piatră sau ca, dacă ne aruncăm de pe acoperiș, să cădem. Atunci când vedem că de noi se apropie ceea ce arată ca cel mai bun prieten al nostru nu vom avea nici un motiv să credem că corpul lui nu este locuit de mintea celui mai rău dușman al nostru sau a unui străin. Întregul nostru comportament este bazat pe asocieri pe care le-am stabilit în trecut și pe care le considerăm probabile în viitor; această probabilitate depinde de principiul inductiv.

Principiile generale ale științei, cum ar fi credința în domnia legii și convingerea că orice eveniment trebuie să aibă o cauză, sunt la fel de dependente de principiul inductiv ca și convingerile vieții cotidiene. Toate aceste principii generale sunt crezute deoarece omenirea a descoperit nenumărate cazuri în care sunt adevărate și nici un caz în care să fie false. Toate acestea nu constituie însă dovezi pentru adevărul lor în viitor decât dacă este asumat principiul inductiv.

Astfel întreaga cunoaștere care, pe baza experienței, ne spune ceva despre ceea ce nu este cunoscut nemijlocit se bazează pe o convingere pe care experiența nu poate nici să o confirme, nici să o infirme și totuși care, cel puțin în ceea ce privește aplicațiile ei mai concrete, pare la fel de ferm înrădăcinată în noi ca și multe fapte ale experienței. Existența și justificarea unor astfel de convingeri – căci după cum vom vedea, principiul inductiv nu este singurul exemplu – ridică unele dintre cele mai dificile și mai discutate probleme ale filosofiei. În viitorul capitol vom examina pe scurt ce se poate spune pentru a explica această cunoaștere și care sunt întinderea și gradul ei de certitudine.

7

Despre cunoașterea principiilor generale

Am văzut în capitolul precedent că principiul inducției, deși necesar pentru validarea tuturor argumentelor bazate pe experiență, nu poate fi demonstrat cu ajutorul experienței și totuși este acceptat fără ezitare de toată lumea, cel puțin în toate aplicațiile sale concrete. Principiul inducției nu este singurul care are aceste caracteristici. Există un număr de alte principii care nu pot fi dovedite sau respinse de experiență, însă sunt folosite în argumente care pornesc de la ceea ce este cunoscut nemijlocit.

Unele dintre aceste principii sunt chiar mai evidente decât principiul inducției, iar cunoașterea lor are același grad de certitudine ca și cunoașterea existenței datelor senzoriale. Ele constituie mijloacele de a realiza inferențe pornind de la ceea ce este dat în senzație; pentru ca ceea ce inferăm să fie adevărat, este la fel de necesar ca principiile noastre de inferență să fie adevărate pe cât este de necesar ca datele noastre să fie adevărate. Este posibil ca principiile de inferență să treacă neobservate tocmai datorită caracterului lor evident – supoziția implicită este acceptată fără ca noi să realizăm că este o supoziție. Însă pentru a obține o teorie a cunoașterii corectă este foarte important să ne dăm seama de folosirea principiilor de inferență; aceasta deoarece cunoașterea lor ridică probleme interesante și dificile.

Ceea ce se întâmplă de fapt în cunoașterea principiilor generale este că mai întâi realizăm o anumită aplicație particulară a principiului și apoi realizăm că particularitatea este irelevantă și că există o generalitate care poate fi afirmată la fel de îndreptățit. Această situație este desigur familiară în activități cum ar fi predarea aritmeticii: „Doi plus doi fac patru" se învață mai întâi în cazul unei anumite perechi particulare de cupluri, iar apoi într-un alt caz particular și așa mai departe, până când în cele din urmă este posibil să se observe că este adevărată despre *orice* pereche de cupluri. Același lucru se întâmplă cu principiile logice. Să presupunem că doi oameni discută în ce zi a lunii sunt. Unul dintre ei spune: „Vei admite măcar că *dacă* ieri a fost 15, astăzi trebuie să fie 16", „Da", spune celălalt, „asta o admit", „Mai știi", continuă primul, „că ieri a fost 15, deoarece ai cinat cu Jones, iar jurnalul tău îți va spune că asta s-a întâmplat pe 15". „Da", spune cel de-al doilea, „prin urmare astăzi *este* 16".

Un astfel de argument nu este greu de urmărit; iar dacă se acceptă că premisele lui sunt de fapt adevărate, nimeni nu va nega că și concluzia trebuie să fie adevărată. Însă adevărul ei depinde de o aplicație a unui principiu logic general. Principiul logic este următorul: „Se presupune că se știe că *dacă* aceasta este adevărată, atunci aceea este adevărată. Să presupunem de asemenea că se știe că aceasta *este* adevărată, atunci rezultă că aceea este adevărată." Atunci când dacă aceasta este adevărată, aceea este adevărată, vom spune că aceasta „implică" aceea și că aceea rezultă din aceasta. Astfel principiul nostru afirmă că dacă aceasta implică aceea și aceasta este adevărată, atunci aceea este adevărată. Cu alte cuvinte, „orice este implicat de o propoziție adevărată este adevărat" sau „tot ceea ce rezultă dintr-o propoziție adevărată este adevărat".

În realitate acest principiu este implicat – cel puțin, aplicații concrete ale lui sunt implicate – în toate demons-

trațiile. Ori de câte ori un lucru pe care îl credem este folosit pentru a demonstra un altul, pe care după aceea îl credem, acest principiu este relevant. Dacă cineva întreabă: „De ce ar trebui să accept rezultatele argumentelor valide bazate pe premise adevărate?", putem răspunde numai apelând la principiul nostru. De fapt este imposibil să se pună la îndoială adevărul principiului, iar evidența lui este atât de mare încât la prima vedere pare aproape trivial. Aceste principii nu sunt însă triviale pentru filosof, deoarece ele arată că putem avea o cunoaștere neîndoielnică ce nu este în nici un fel derivată din obiectele simțurilor.

Principiul de mai sus este doar unul dintr-un anumit număr de principii logice intrinsec evidente. Măcar câteva dintre aceste principii trebuie acceptate înainte ca orice argument sau demonstrație să devină posibilă. Atunci când unele dintre ele au fost acceptate, altele pot fi demonstrate, deși atât timp cât sunt simple, acestea sunt la fel de evidente ca principiile acceptate inițial. Fără vreun temei prea bun, trei dintre aceste principii au fost selectate de tradiție sub numele de „Legi ale gândirii".

Ele sunt următoarele:

(1) *Legea identității*: „Orice există, există".

(2) *Legea contradicției*: „Nimic nu poate atât să fie cât și să nu fie".

(3) *Legea terțului exclus*: „Orice trebuie sau să fie, sau să nu fie".

Aceste trei legi sunt exemple de principii logice intrinsec evidente, însă în realitate nu sunt mai fundamentale sau mai evidente decât diferite alte principii similare: de exemplu, cel pe care tocmai l-am examinat, ce afirmă că ceea ce rezultă dintr-o premisă adevărată este adevărat. Numele „legi ale gândirii" este de asemenea înșelător, deoarece ceea ce este important nu este faptul că noi gândim conform a-

cestor legi, ci faptul că lucrurile se conformează lor; cu alte cuvinte, faptul că atunci când gândim în conformitate cu ele, gândim *adevărat*. Însă aceasta este o problemă vastă, la care trebuie să ne întoarcem la un stadiu ulterior.

Pe lângă principiile logice care ne permit să demonstrăm dintr-o premisă dată că ceva este *cu certitudine* adevărat, există alte principii logice care ne permit să demonstrăm dintr-o premisă dată că ceva este adevărat cu o probabilitate mai mare sau mai mică. Un exemplu de un astfel de principiu – poate cel mai important exemplu – este principiul inductiv pe care l-am examinat în capitolul precedent.

Una dintre marile controverse istorice din filosofie este controversa dintre două școli numite respectiv „empiristă" și „raționalistă". Empiriștii – care sunt cel mai bine reprezentați de filosofii britanici Locke, Berkeley și Hume – susțineau că întreaga noastră cunoaștere este derivată din experiență; raționaliștii – care sunt reprezentați de filosofii continentali ai secolului al XVII-lea, în special Descartes și Leibniz – susțineau că, pe lângă ceea ce știm din experiență, există anumite „idei înnăscute", „principii înnăscute", pe care le cunoaștem independent de experiență. Acum a devenit posibil să se decidă cu o anumită siguranță asupra adevărului sau falsității pozițiilor acestor școli conflictuale. Pe temeiurile deja arătate, trebuie să se admită că principiile logice ne sunt cunoscute și că ele nu pot fi demonstrate plecând de la experiență, deoarece sunt presupuse de orice demonstrație. Prin urmare raționaliștii aveau dreptate în cel mai important punct al controversei.

Pe de altă parte, chiar și acea parte a cunoașterii noastre care este *logic* independentă de experiență (în sensul că experiența nu o poate demonstra) este totuși ocazionată și cauzată de experiență. Cu ocazia experiențelor particulare devenim conștienți de legile generale pe care le exemplifică relațiile

lor. Fără îndoială, ar fi absurd să presupunem că există principii înnăscute în sensul că s-ar naște copiii cu o cunoaștere a tot ceea ce cunosc oamenii și nu poate fi dedus din experiență. Din acest motiv nu vom folosi cuvântul „înnăscut" pentru a descrie cunoașterea noastră a principiilor logice. Expresiei *„a priori"* i se pot aduce mai puține obiecții și este mai obișnuită la autorii moderni. Astfel, deși admitem că întreaga cunoaștere este ocazionată și cauzată de experiență, vom susține totuși că o parte din cunoaștere este *a priori*, în sensul că experiența care ne face să ne gândim la ea nu este suficientă pentru a o demonstra, ci pur și simplu ne orientează atenția astfel încât ne dăm seama de adevărul ei fără a avea nevoie de vreo probă empirică.

Mai există un alt punct de mare importanță în care empiriștii aveau dreptate împotriva raționaliștilor. Nu se poate ști că ceva *există* decât cu ajutorul experienței. Cu alte cuvinte, dacă dorim să demonstrăm că există ceva ce nu cunoaștem nemijlocit, trebuie să avem între premisele noastre existența unuia sau mai multor lucruri pe care le cunoaștem nemijlocit. De exemplu, convingerea noastră că împăratul Chinei există se bazează pe mărturii, iar mărturiile constau, în ultimă analiză, din date senzoriale văzute sau auzite atunci când citim sau ni se vorbește. Raționaliștii credeau că putem deduce existența cutărui sau cutărui lucru în lumea reală, din considerații generale asupra a ceea ce *trebuie* să existe. Se pare că această convingere a lor era greșită. Întreaga cunoaștere pe care o putem dobândi *a priori* cu privire la existență pare să fie ipotetică: ea ne spune că *dacă* există un lucru, atunci trebuie să existe un altul sau, mai general, că *dacă* este adevărată o propoziție, o alta trebuie să fie adevărată. Acest fapt este exemplificat de principiile pe care deja le-am discutat, cum ar fi „dacă aceasta este adevărată și aceasta implică aceea, atunci aceea este adevă-

rată", sau, „*dacă* s-a observat în mod repetat că aceasta și aceea sunt corelate, probabil că ele vor fi corelate în viitorul caz în care se observă una dintre ele". Astfel, sfera și forța principiilor *a priori* este strict limitată. Orice cunoaștere cu privire la existența a ceva trebuie să fie parțial dependentă de experiență. Când ceva este cunoscut nemijlocit, existența sa este cunoscută doar prin experiență; atunci când se demonstrează că ceva există, fără a fi cunoscut nemijlocit, în demonstrație sunt necesare atât experiență cât și principii *a priori*. Cunoașterea se numește *empirică* atunci când se bazează în întregime sau parțial pe experiență. Astfel întreaga cunoaștere ce asertează existența este empirică, iar singura cunoaștere *a priori* cu privire la existență este ipotetică, oferind relații între lucrurile care există sau pot exista, însă nu și existență reală.

Cunoașterea *a priori* nu este în întregime de tipul logic pe care l-am examinat până acum. Poate că cel mai important exemplu de cunoaștere *a priori* non-logică este cunoașterea cu privire la valoarea etică. Nu vorbesc despre judecăți cu privire la ceea ce este util sau ceea ce este virtuos, deoarece asemenea judecăți necesită într-adevăr premise empirice; vorbesc despre judecăți cu privire la dezirabilitatea intrinsecă a lucrurilor. Dacă ceva este util, trebuie să fie util deoarece servește unui scop; dacă am mers suficient de departe, scopul trebuie să fie intrinsec valoros și nu doar pentru că este util pentru un alt scop. Astfel, toate judecățile cu privire la ceea ce este util depind de judecăți cu privire la ceea ce este intrinsec valoros.

Judecăm, de exemplu, că fericirea este mai de dorit decât nefericirea, cunoașterea decât ignoranța, bunăvoința decât ura și așa mai departe. Asemenea judecăți trebuie să fie cel puțin în parte imediate și *a priori*. Ca și judecățile noastre *a priori* anterioare, ele pot să fie *ocazionate* de experiență și

de fapt chiar trebuie să fie; căci nu pare posibil să judecăm dacă ceva este intrinsec valoros decât dacă am trăit ceva de același tip. Este însă destul de clar că ele nu pot fi *demonstrate* prin experiență; căci faptul că un lucru există sau nu există nu poate demonstra nici că este bun, nici că ar trebui să existe și nici că este rău. Cercetarea acestui subiect aparține eticii, unde trebuie să se stabilească imposibilitatea deducerii a ceea ce trebuie din ceea ce este. În discuția de față este important să realizăm că este *a priori* cunoașterea cu privire la ceea ce este intrinsec valoros, în același sens în care logica este *a priori* și anume în sensul că adevărul acestei cunoașteri nu poate fi nici demonstrat și nici infirmat de experiență.

Întreaga matematică pură este *a priori*, ca și logica. Filosofii empiriști au negat energic acest lucru, susținând că experiența este sursa cunoașterii noastre aritmetice în aceeași măsură ca și a cunoașterii noastre geografice. Ei susțineau că, plecând de la experiența repetată de a vedea două lucruri și alte două și de a constata că împreună fac patru lucruri, am concluzionat prin inducție că două lucruri și cu alte două vor face *întotdeauna* împreună patru lucruri. Însă dacă aceasta ar fi sursa cunoașterii noastre că doi și cu doi fac patru, ar trebui să ne convingem de adevărul ei într-un alt mod decât acela în care o facem. De fapt ne sunt necesare un număr de cazuri pentru a gândi în mod abstract la doi, nu la două monezi sau două cărți sau doi oameni sau doi de orice alt tip concret. Însă de îndată ce suntem capabili să ne eliberăm gândurile de particularitățile irelevante, suntem capabili să realizăm principiul general potrivit căruia doi și cu doi fac patru; înțelegem că orice caz este *tipic*, iar examinarea altor cazuri devine inutilă*.

* Cf. A. N. Whitehead „Introduction to Mathematics" (Home University Library)

Același lucru se regăsește în geometrie. Dacă dorim să demonstrăm o proprietate a tuturor triunghiurilor, desenăm un triunghi și raționăm despre el; putem însă evita să folosim orice proprietate pe care nu o are în comun cu toate celelalte triunghiuri și astfel din cazul nostru particular obținem un rezultat general. De fapt nu simțim că certitudinea noastră că doi și cu doi fac patru este mărită de cazuri noi, deoarece de îndată ce realizăm adevărul acestei propoziții, certitudinea noastră este atât de mare încât nu mai poate fi mărită. Mai mult, simțim că propoziția „doi și cu doi fac patru" are o anume *necesitate*, calitate absentă chiar și la cele mai bine fundamentate generalizări empirice. Astfel de generalizări rămân întotdeauna simple fapte: simțim că ar putea exista o lume în care ele să fie false, deși se întâmplă ca în lumea reală să fie adevărate. Dimpotrivă, simțim că doi și cu doi ar fi patru în orice lume posibilă: acesta nu este un simplu fapt, ci o necesitate căreia trebuie să i se conformeze tot ceea ce este real sau posibil.

Acest punct poate fi clarificat prin examinarea unei generalizări empirice autentice, cum ar fi „Toți oamenii sunt muritori". Este limpede că noi credem această propoziție în primul rând deoarece nu există nici un caz cunoscut de om care să trăiască dincolo de o anumită vârstă, iar în al doilea rând, deoarece par să existe temeiuri fiziologice pentru a crede că un organism cum ar fi corpul omului trebuie să se uzeze mai devreme sau mai târziu. Lăsând de-o parte cel de-al doilea motiv și luând în considerare numai experiența noastră a mortalității omului, este limpede că n-ar trebui să ne mulțumim cu un singur caz bine înțeles de om ce moare în timp ce în cazul lui „doi și cu doi fac patru" este suficient un singur caz atent examinat pentru a ne convinge că același lucru trebuie să se întâmple în orice alt caz. De asemenea, putem fi obligați să admitem după o oarecare reflecție că ar putea exista o anume îndoială, cât de mică, cu privire la

faptul că *toți* oamenii sunt muritori. Lucrul devine clar dacă încercăm să ne imaginăm două lumi diferite, una în care există oameni care nu sunt muritori și alta în care doi și cu doi fac cinci. Atunci când Swift ne invită să ne închipuim rasa struldbrugilor care nu mor niciodată suntem capabili să o acceptăm în imaginație. Însă o lume în care doi și și doi fac cinci pare la un nivel foarte diferit. Simțim că dacă ar exista o astfel de lume, ea ar distruge întreaga țesătură a cunoașterii noastre și ne-ar reduce la scepticism absolut.

Este un fapt că în judecățile matematice simple cum ar fi „doi și cu doi fac patru" și, de asemenea, în multe judecăți ale logicii putem cunoaște propoziția generală fără a o infera din cazuri, deși de regulă unele cazuri ne sunt necesare pentru a înțelege ce înseamnă propoziția generală. De aceea au o utilitate reală atât procesul *deducției*, care merge de la general la general sau de la general la particular, cât și procesul *inducției*, care merge de la particular la particular, sau de la particular la general. Între filosofi există o veche dezbatere dacă deducția ne oferă vreodată ceva *nou*. Acum vedem că cel puțin în unele cazuri așa se întâmplă. Dacă știm deja că doi și cu doi fac întotdeauna patru și știm că Brown și Jones sunt doi și tot doi sunt Robinson și Smith, putem deduce că Brown și Jones și Robinson și Smith sunt patru. Aceasta este o noutate, nefiind conținută în premisele noastre, deoarece propoziția generală „doi și cu doi fac patru" nu ne-a spus niciodată că ar exista oameni ca Brown și Jones și Robinson și Smith, iar premisele particulare nu ne spun că ei erau în număr de patru, în timp ce propoziția particulară dedusă ne spune ambele aceste lucruri.

Noutatea concluziei este însă mult mai puțin sigură dacă luăm exemplul standard de deducție care este dat întotdeauna în cărțile despre logică și, anume „Toți oamenii sunt muritori; Socrate este un om, prin urmare Socrate este muritor". În acest caz ceea ce știm realmente dincolo

de orice îndoială rezonabilă este că anumiți oameni A, B, C erau muritori deoarece de fapt au murit. Dacă Socrate este unul dintre acești oameni, este absurd să luăm calea ocolită prin „toți oamenii sunt muritori" pentru a ajunge la concluzia că *probabil* Socrate este muritor. Dacă Socrate nu este unul dintre oamenii pe care se bazează inducția noastră, am face mai bine să argumentăm de la A, B, C direct la Socrate decât să ocolim pe la propoziția generală „toți oamenii sunt muritori". Aceasta deoarece probabilitatea ca Socrate să fie muritor este mai mare potrivit datelor noastre decât probabilitatea ca toți oamenii să fie muritori (ceea ce este evident, deoarece dacă toți oamenii sunt muritori și Socrate este, însă dacă Socrate este muritor nu rezultă că toți oamenii sunt muritori). Prin urmare, dacă facem argumentul nostru pur inductiv, vom obține concluzia că Socrate este muritor cu o certitudine mai mare decât dacă obținem mai întâi „toți oamenii sunt muritori" și după aceea folosim deducția.

Aceasta ilustrează diferența dintre propozițiile generale cunoscute *a priori*, cum ar fi „doi și cu doi fac patru" și generalizările empirice cum ar fi „toți oamenii sunt muritori". În ceea ce le privește pe primele, deducția este modalitatea corectă de argumentare, în timp ce în privința celor din urmă inducția este întotdeauna preferabilă din punct de vedere teoretic și oferă o încredere mai mare în adevărul concluziei noastre, deoarece generalizările empirice sunt mai puțin certe decât cazurile lor.

Am văzut deci că există propoziții cunoscute *a priori* și că printre ele se află propozițiile logicii și ale matematicii pure, ca și propozițiile fundamentale ale eticii. Întrebarea care trebuie să ne preocupe în continuare este următoarea: cum este posibilă existența unei asemenea cunoașteri? În particular, cum poate exista o cunoaștere a propozițiilor generale chiar și atunci când nu am examinat toate cazurile

şi de fapt nici nu le putem examina pe toate vreodată, deoarece numărul lor este infinit? Aceste probleme, care au fost pentru prima dată evidenţiate de filosoful german Kant (1724-1804), sunt foarte dificile şi foarte importante din punct de vedere istoric.

8

Cum este posibilă cunoașterea a priori

Immanuel Kant este considerat în general cel mai mare filosof modern. Deși a trăit în vremea războiului de șapte ani și a Revoluției franceze, nu și-a întrerupt niciodată activitatea de profesor de filosofie la Königsberg, în Prusia orientală. Cea mai remarcabilă contribuție a sa a fost inventarea a ceea ce a numit filosofie „critică", cercetare care, luând ca dată existența cunoașterii de diferite tipuri, se întreba cum este posibilă o astfel de cunoaștere și deducea din răspunsul la această interogație multe rezultate metafizice cu privire la natura lumii. Se poate foarte bine pune la îndoială validitatea acestor rezultate. Însă Kant are fără îndoială cel puțin două merite: mai întâi acela de a fi înțeles că deținem cunoaștere *a priori* care nu este pur „analitică", cu alte cuvinte, care poate fi negată fără a ajunge la contradicție; în al doilea rând, de a fi evidențiat importanța filosofică a teoriei cunoașterii.

Înainte de Kant, se susținea în general că orice cunoaștere *a priori* trebuie să fie „analitică". Înțelesul acestui cuvânt va fi cel mai bine clarificat prin exemple. Dacă spun „Un om chel este un om", „O figură plană este o figură", „Un poet slab este un poet", fac o judecată pur analitică: subiectul despre care se vorbește este descris ca având cel puțin două proprietăți, dintre care una este selectată pentru a fi pre-

dicată despre el. Propoziții ca cele de mai sus sunt triviale, și nu ar fi niciodată enunțate în viața reală decât de către un orator care pregătește un sofism. Ele sunt numite „analitice" deoarece predicatul este obținut prin simpla analiză a subiectului. Înainte de Kant, se considera că toate judecățile de care putem fi siguri în mod *a priori* sunt de acest tip: că în toate predicatul este doar o parte a subiectului despre care este asertat. Dacă așa ar sta lucrurile, am intra în mod sigur într-o contradicție dacă am încerca să negăm ceva ce poate fi cunoscut *a priori*. „Un om chel nu este chel" ar aserta și ar nega proprietatea de a fi chel despre același om și prin urmare s-ar contrazice pe sine. Prin urmare, potrivit filosofilor dinaintea lui Kant, legea contradicției, care asertează că nimic nu poate în același timp să aibă și să nu aibă o anumită proprietate, era suficientă pentru a stabili adevărul oricărei cunoașteri *a priori*.

Acceptând concepția obișnuită despre ceea ce face ca o cunoaștere să fie *a priori*, Hume (1711-1776), care l-a precedat pe Kant, a descoperit că în multe cazuri despre care se presupusese anterior că sunt analitice, și mai ales în cazul cauzei și al efectului, relația era în realitate sintetică. Înainte de Hume, cel puțin raționaliștii consideraseră că efectul ar putea fi logic dedus din cauză dacă am avea suficiente cunoștințe. Hume a argumentat – în mod corect, după cum se admite acum în general – că acest lucru este imposibil. De unde a inferat propoziția mult mai puțin certă că nu se poate cunoaște nimic *a priori* despre relația dintre cauză și efect. Kant, care fusese educat în tradiția raționalistă, a fost foarte tulburat de scepticismul lui Hume și s-a străduit să îi găsească un antidot. El și-a dat seama că nu numai relația dintre cauză și efect, ci toate propozițiile aritmeticii și geometriei sunt „sintetice", adică nu sunt analitice: în toate aceste propoziții, nici o analiză a subiec-

tului nu va dezvălui predicatul. Exemplul său standard era propoziția 7 + 5 = 12. El a arătat, întru totul corect, că 7 și 5 trebuie puse laolaltă pentru a da 12: ideea de 12 nu este *conținută* în ele, nici măcar în ideea de a le aduna. De aici a ajuns la concluzia că întreaga matematică pură, deși *a priori*, este sintetică; iar această concluzie a ridicat o nouă problemă la care s-a străduit să găsească soluția.

Problema pe care a pus-o Kant la temelia filosofiei sale, și anume „cum este posibilă matematica pură?", este o problemă interesantă și dificilă, la care orice filosof care nu este un sceptic absolut trebuie să găsească un răspuns. Am văzut deja că răspunsul empiriștilor puri, după care cunoașterea noastră matematică este derivată prin inducție din cazuri particulare, este inacceptabil din două motive: întâiul, că validitatea principiului inductiv însuși nu poate fi demonstrată prin inducție; al doilea, că este evident că propozițiile generale ale matematicii, cum ar fi „doi și cu doi fac întotdeauna patru", pot fi cunoscute cu certitudine prin examinarea unui singur caz și nu câștigă nimic prin enumerarea altor cazuri în care s-a constatat că sunt adevărate. Prin urmare, cunoașterea propozițiilor generale ale matematicii (același lucru este valabil despre logică) trebuie explicată altfel decât cunoașterea (doar probabilă) pe care o avem asupra generalizărilor empirice cum ar fi „toți oamenii sunt muritori".

Această problemă apare datorită faptului că o astfel de cunoaștere este generală, iar orice experiență este particulară. Pare straniu să putem cunoaște dinainte adevăruri despre lucruri particulare pe care încă nu le-am cunoscut nemijlocit, însă nu se poate pune cu ușurință la îndoială că logica și aritmetica se vor aplica unor asemenea lucruri. Nu știm cine vor fi locuitorii Londrei peste o sută de ani; știm însă că doi dintre ei și cu alți doi dintre ei vor face

patru. Această aparentă capacitate de a anticipa fapte despre lucruri pe care nu le cunoaștem nemijlocit este cu siguranță surprinzătoare. Soluția lui Kant la problemă, deși în opinia mea incorectă, este interesantă. Ea este însă foarte dificilă și diferit înțeleasă de diverși filosofi. Prin urmare putem da numai o schiță foarte sumară a ei, și chiar și aceasta va fi socotită greșită de către mulți interpreți ai sistemului lui Kant.

Ceea ce a susținut Kant este că în întreaga noastră experiență trebuie distinse două elemente, unul datorat obiectului (numit de noi „obiect fizic"), celălalt datorat propriei noastre naturi. Discutând materia și datele senzoriale am văzut că obiectul fizic este diferit de datele senzoriale asociate și că datele senzoriale trebuie privite ca rezultând dintr-o interacțiune dintre obiectul fizic și noi înșine. Până aici suntem de acord cu Kant. Însă ceea ce este propriu lui Kant este modul în care evaluează rolul nostru și respectiv pe cel al obiectului fizic. El consideră că materialul brut dat în senzație – culoarea, duritatea etc. – se datorează obiectului, și că ceea ce aducem noi este dispunerea în spațiu și timp și toate relațiile dintre date senzoriale care rezultă prin comparație sau prin considerarea uneia drept cauză a alteia sau în orice alt mod. Principalul său argument în favoarea acestei concepții este că după cât se pare avem cunoaștere *a priori* despre spațiu, timp, cauzalitate și comparație, însă nu și despre materia brută propriu-zisă a senzației. Putem fi siguri, spune el, că orice am întâlni în experiență trebuie să prezinte caracteristicile pe care i le atribuie cunoașterea noastră *a priori*, deoarece aceste caracteristici se datorează propriei noastre naturi și prin urmare nimic nu poate fi inclus în experiența noastră fără a dobândi aceste caracteristici.

El privește obiectul fizic, pe care îl numește „lucru în sine”*, ca esențialmente incognoscibil; ceea ce se poate cunoaște este obiectul așa cum îl întâlnim în experiență, pe care el îl numește „fenomen”. Fiind un produs comun al nostru și al lucrului în sine, fenomenul va avea cu siguranță acele caracteristici care ni se datorează, și prin urmare se va conforma cu siguranță cunoașterii noastre *a priori*. Rezultă că această cunoaștere, deși adevărată despre întreaga sferă a experienței actuale și posibile, nu se aplică în afara experienței. Astfel, în pofida existenței cunoașterii *a priori*, nu putem cunoaște nimic despre lucrul în sine sau despre ceea ce nu este un obiect actual sau posibil al experienței. În acest mod el încearcă să reconcilieze și să armonizeze afirmațiile raționaliste cu argumentele empiriștilor.

Pe lângă temeiurile minore pe baza cărora poate fi criticată filosofia lui Kant, există o obiecție fundamentală care pare fatală oricărei încercări de a rezolva problema cunoașterii *a priori* prin această metodă. Ceea ce trebuie explicat este certitudinea noastră că faptele trebuie să se conformeze întotdeauna logicii și aritmeticii. A spune că logica și aritmetica sunt contribuții ale noastre nu o explică. Natura noastră este în aceeași măsură un fapt al lumii reale ca și orice altceva și nu poate exista nici o certitudine că ea va rămâne constantă. În cazul în care Kant are dreptate, s-ar putea întâmpla ca mâine natura noastră să se schimbe astfel încât să facă doi și cu doi cinci. Deși această posibilitate pare să nu-i fi dat niciodată de gândit, ea distruge complet certitudinea și universalitatea pe care el do-

---

* „Lucru în sine” al lui Kant este identic ca *definiție* cu obiectul fizic, și anume este cauza senzațiilor. Ele nu sunt identice în privința proprietăților deduse din definiție, deoarece Kant a susținut (în pofida unei inconsistențe cu privire la cauză) că putem ști că nici una dintre categorii nu este aplicabilă „lucrului în sine”.

rește atât de mult să le garanteze propozițiilor aritmetice. Este adevărat că, formal, această posibilitate este incompatibilă cu punctul de vedere kantian potrivit căruia timpul însuși este o formă impusă de subiect asupra fenomenelor și că Eul nostru real nu este în timp și nu are mâine. Kantianul va trebui însă să accepte că ordinea temporală a fenomenelor este determinată de caracteristicile a ceea ce este dincolo de fenomene și acest fapt este suficient pentru substanța argumentului nostru.

Mai mult, o oarecare reflecție pare să arate că este clar că, dacă convingerile noastre aritmetice sunt cât de cât adevărate, ele trebuie să se aplice lucrurilor indiferent dacă gândim sau nu despre ele. Două obiecte fizice și cu două alte obiecte fizice trebuie să facă patru obiecte fizice, chiar dacă obiectele fizice nu pot fi întâlnite în experiență. Fără îndoială că această propoziție intră în înțelesul a ceea ce spunem atunci când afirmăm că doi și cu doi fac patru. Adevărul ei este la fel de neîndoielnic ca și adevărul aserțiunii că două fenomene și alte două fenomene fac patru fenomene. Prin urmare nu numai că soluția lui Kant nu reușește să explice certitudinea propozițiilor *a priori*, însă le și limitează inacceptabil aplicabilitatea.

Lăsând deoparte doctrinele speciale introduse de Kant, filosofii obișnuiesc să considere ceea ce este *a priori* ca fiind într-un anumit sens mental, ca privind mai degrabă modul în care trebuie să gândim decât vreun fapt din lumea exterioară. În capitolul precedent am consemnat cele trei principii numite în mod obișnuit „legile gândirii". Concepția care a condus la această denumire a lor este una naturală, însă există temeiuri serioase pentru a o considera greșită. Să luăm drept exemplu legea contradicției. Aceasta este afirmată în mod obișnuit sub forma „Nimic nu poate atât să fie cât și să nu fie"; ceea ce intenționează să exprime faptul că nimic nu poate să aibă și să nu aibă simultan o

calitate dată. Astfel, de exemplu, dacă un copac este fag, el nu poate în același timp să nu fie fag; dacă masa mea este dreptunghiulară, ea nu poate în același timp să nu fie dreptunghiulară, și așa mai departe.

Ceea ce face naturală denumirea de lege a *gândirii* pentru acest principiu este că noi ne convingem de adevărul său necesar mai degrabă prin gândire, decât prin observare exterioară. Atunci când am văzut că un copac este un fag, nu avem nevoie să mai privim o dată ca să stabilim dacă nu cumva nu este fag; gândirea pură ne arată că așa ceva este imposibil. Însă concluzia că legea contradicției este o lege a *gândirii* este cu toate acestea greșită. Ceea ce credem, atunci când credem legea contradicției, nu este că mintea este astfel făcută încât trebuie să creadă legea contradicției. *Această* convingere este un rezultat ulterior al reflecției psihologice, care presupune acceptarea legii contradicției. Acceptarea legii contradicției este o convingere despre lucruri, nu numai despre gânduri. Ea nu este, de exemplu, convingerea că dacă noi *gândim* că un anumit copac este un fag, nu putem să *gândim* în același timp că nu este un fag; ea este convingerea că dacă copacul *este* un fag, nu poate în același timp să nu *fie* fag. Astfel, legea contradicției se referă la lucruri, și nu doar la gânduri; și, deși acceptarea legii contradicției este un gând, legea contradicției nu este ea însăși un gând, ci un fapt cu privire la lucrurile din lume. Dacă ceea ce credem atunci când credem legea contradicției nu ar fi adevărat despre lucrurile din lume, faptul că noi suntem constrânși să *gândim* că este adevărat nu ar salva legea contradicției de la falsitate, ceea ce arată că legea nu este o lege a *gândirii*.

Un argument similar se aplică oricărei alte judecăți *a priori*. Atunci când judecăm că doi și cu doi fac patru, noi nu facem o judecată despre gândurile noastre, ci despre toate perechile actuale sau posibile. Deși este adevărat,

faptul că minţile noastre sunt astfel constituite încât să creadă că doi şi cu doi fac patru este categoric diferit de ceea ce asertăm atunci când asertăm că doi şi cu doi fac patru. Şi nici un fapt relativ la alcătuirea minţilor noastre nu ar putea să facă *adevărat* că doi şi cu doi fac patru. Prin urmare, dacă cunoaşterea noastră *a priori* nu este eronată, ea nu este doar cunoaştere despre alcătuirea minţilor noastre, ci este aplicabilă la tot ceea ce poate conţine lumea, atât la ceea ce este mental cât şi la ceea ce este non-mental.

Realitatea pare să fie că întreaga noastră cunoaştere *a priori* se referă la entităţi care, strict vorbind, nu *există* nici în lumea mentală, nici în cea fizică. Aceste entităţi sunt cele care pot fi numite de părţi de vorbire care nu sunt substantive; sunt entităţi precum calităţile şi relaţiile. Să presupunem, de exemplu, că mă aflu în camera mea. Eu exist şi există şi camera mea; există însă şi „în"? Este totuşi evident că cuvântul „în" are un înţeles; el denotă relaţia care există între mine şi camera mea. Această relaţie este ceva, deşi nu putem spune că ea există *în acelaşi sens* în care existăm eu şi camera mea. Relaţia „în" este ceva ce putem gândi şi înţelege, căci dacă nu am putea-o înţelege, nu am putea înţelege propoziţia „Mă aflu în camera mea". Urmându-l pe Kant, mulţi filosofi au susţinut că relaţiile sunt produsul minţii, că lucrurile în sine nu au relaţii, ci că mintea le uneşte într-un act de gândire şi astfel produce relaţiile pe care le atribuie lucrurilor prin judecată.

Această concepţie pare însă expusă unor obiecţii similare acelora pe care le-am adus înainte împotriva lui Kant. Pare evident că nu gândirea este aceea care produce adevărul proproziţiei „Mă aflu în camera mea". S-ar putea să fie adevărat că în camera mea se află o urechelniţă, cu toate că nici eu nici urechelniţa nici altcineva nu este conştient de acest adevăr; căci acest adevăr priveşte numai

urechelnița și camera și nu depinde de nimic altceva. Prin urmare, după cum vom vedea mai pe larg în următorul capitol, relațiile trebuie situate într-o lume care nu este nici mentală, nici fizică. Această lume este foarte importantă pentru filosofie, și în particular pentru problemele cunoașterii *a priori*. În capitolul următor vom analiza natura ei și relația cu problemele pe care le-am discutat.

9

Lumea universaliilor

La sfârşitul capitolului precedent am arătat că entităţi cum ar fi relaţiile par să fiinţeze într-un fel diferit decât obiectele fizice, reprezentările mentale şi decât datele senzoriale. În capitolul de faţă trebuie să examinăm natura acestui tip de fiinţare şi totodată obiectele care au acest tip de fiinţare. Vom începe cu această din urmă problemă.

Problema de care ne ocupăm acum este foarte veche, căci a fost introdusă în filosofie de către Platon. „Teoria ideilor" este o încercare de a rezolva chiar această problemă şi, după părerea mea, este una dintre cele mai reuşite încercări întreprinse până acum. Teoria susţinută în cele ce urmează este în mare măsură aceea a lui Platon, modificată doar atât cât timpul a arătat că este necesar.

Modul în care Platon a conceput problema a fost în linii mari următorul. Să luăm, de exemplu, o noţiune cum ar fi *dreptatea.* Dacă ne punem întrebarea ce este dreptatea, este natural să începem prin a examina cutare, cutare şi cutare act drept încercând să descoperim ce anume au în comun. Într-un anumit sens, toate trebuie să participe la o natură comună, care se va regăsi în tot ceea ce este drept şi în nimic altceva. Această natură comună, în virtutea căreia toate sunt drepte, va fi dreptatea însăşi, esenţa pură al cărei amestec cu faptele vieţii obişnuite produce diversitatea actelor drepte. Se poate proceda analog, pentru orice cuvânt care se poate aplica faptelor obişnuite, cum ar fi de exemplu

„albeața". Cuvântul va fi aplicabil unui număr de lucruri particulare deoarece toate participă la o natură sau esență comună. Această esență pură este ceea ce Platon numește „idee" sau „formă". (Nu trebuie să se creadă că „ideile" în acest sens există în minți, deși ele pot fi aprehendate de către minți.) „Ideea" de *dreptate* nu este identică cu ceva drept: ea este ceva diferit de lucrurile particulare, ceva la care lucrurile particulare participă. Nefiind particulară, ea nu poate exista în lumea sensibilă. Mai mult, ea nu este efemeră sau schimbătoare ca lucrurile sensibile: este întotdeauna identică sieși, neschimbătoare și indestructibilă.

Platon este astfel condus către o lume suprasensibilă, mai reală decât lumea sensibilă obișnuită, neschimbătoarea lume a ideilor, care este aceea ce conferă lumii sensibile pa-lida reflectare de realitate pe care o are aceasta. Pentru Platon, lumea cu adevărat reală este lumea ideilor; căci orice am încerca să spunem despre lucrurile din lumea sensibilă, putem reuși numai să spunem că ele participă la cutare și cutare idei care, în consecință, constituie întreaga lor esență. De aici este ușor de ajuns la misticism. Putem spera ca într-o iluminare mistică să *vedem* ideile așa cum vedem obiectele sensibile; ne putem imagina că ideile există în paradis. Aceste dezvoltări mistice sunt foarte naturale, însă fundamentul teoriei stă în logică și este atât de solid, încât trebuie să îl luăm în considerare.

Cuvântul „idee" a dobândit pe parcursul timpului multe asociații care sunt foarte înșelătoare, atunci când se aplică „ideilor" lui Platon. Prin urmare, pentru a descrie ceea ce voia să spună Platon, vom folosi cuvântul „universal" în locul cuvântului „idee". Esența tipului de entitate la care se referea Platon este că stă în opoziție cu lucrurile particulare care sunt date în senzație. Numim orice este dat în senzație sau este de aceeași natură cu lucrurile date în senzație un

particular; în opoziție cu acesta, un *universal* va fi orice poate fi comun mai multor particulare și are acele caracteristici care, după cum am văzut, disting dreptatea și albeața de actele drepte și lucrurile albe.

Atunci când examinăm cuvintele obișnuite, constatăm în linii mari că numele proprii semnifică particulare, în timp ce celelalte substantive, adjectivele, propozițiile și verbele semnifică universalii. Pronumele semnifică particulare, însă sunt ambigue: numai contextul sau circumstanțele ne permit să identificăm ce particulare semnifică. Cuvântul „acum" semnifică un particular, și anume momentul prezent; însă ca și pronumele, el semnifică un particular ambiguu, deoarece prezentul se schimbă mereu.

Este de remarcat că nu se poate construi nici o propoziție fără cel puțin un cuvânt care denotă un universal. Cea mai aproape de reușită încercare ar fi o afirmație de felul „Îmi place asta". Însă, chiar și aici cuvântul „place" denotă un universal, deoarece pot să îmi placă și alte lucruri, ca și altor oameni. Prin urmare, toate adevărurile presupun universalii, iar cunoașterea de adevăruri presupune cunoașterea nemijlocită a universaliilor.

Dat fiind că aproape toate cuvintele care pot fi găsite în dicționar semnifică universalii, este straniu că aproape nimeni în afara celor ce se ocupă cu filosofia nu realizează că există entități ca universaliile. În mod normal nu zăbovim asupra acelor cuvinte dintr-o propoziție care nu semnifică particulare; iar dacă suntem obligați să dăm atenție unui cuvânt care semnifică un universal, de regulă gândim că semnifică unul dintre particularele care cad sub acel universal.

De exemplu, atunci când auzim propoziția „A fost tăiat capul lui Carol I* ", în mod natural ne gândim la Carol I, la

* Carol I Stuart (1625-1649), rege al Angliei, care în urma revoluției burgheze este judecat și decapitat la Whitehall.

capul lui Carol I și la operația de tăiere a capului *lui*, care sunt toate particulare; însă de obicei nu insistăm asupra a ceea ce semnifică cuvântul „cap" sau cuvântul „tăiat", care este un universal. Simțim că astfel de cuvinte sunt incomplete și lipsite de autonomie; ele par să ceară un context înainte să se poată face ceva cu ele. În consecință, reușim să nu observăm universaliile ca atare până când studiul filosofiei ne forțează să ne îndreptăm atenția asupra lor.

Putem spune că până și filosofii au recunoscut de cele mai multe ori, în linii mari, numai acele universalii care sunt numite de adjective sau substantive, în timp ce acelea numite de verbe și prepoziții au fost de obicei trecute cu vederea. Această omisiune a avut un efect foarte mare asupra filosofiei; nu este tocmai o exagerare să se spună că de la Spinoza, cele mai multe sisteme metafizice au fost în mare măsură determinate de ea. În mare, lucrurile s-au petrecut astfel: în general, adjectivele și substantivele comune exprimă calități sau proprietăți ale lucrurilor izolate, în timp ce prepozițiile și verbele tind să exprime relații între două sau mai multe lucruri. În consecință neglijarea prepozițiilor și verbelor a condus la convingerea că orice propoziție poate fi interpretată ca atribuind o proprietate unui lucru izolat și nu ca exprimând o relație între două sau mai multe lucruri. De aici, s-a presupus că în ultimă instanță nu pot exista entități precum relațiile dintre lucruri. În consecință sau în univers nu poate exista decât un singur lucru, sau dacă există mai multe lucruri, ele nu pot interacționa în nici un fel, deoarece orice interacțiune ar fi o relație, iar relațiile sunt imposibile.

Prima dintre aceste concepții, susținută de Spinoza, iar în zilele noastre de Bradley și mulți alți filosofi, se numește *monism*; cea de-a doua, susținută de Legi ale gândirii" însă nu foarte răspândită în zilele noastre, se numește *monadism*, deoarece fiecare dintre aceste lucruri izolate se numește *monadă*. Deși interesante, amândouă aceste filosofii rezultă,

în opinia mea,dintr-o preocupare exagerată față de un tip de universalii, și anume tipul reprezentat de adjective și substantive și mai puțin de verbe și prepoziții.

De fapt, dacă cineva ar dori să nege existența universaliilor, am constata că nu putem să demonstrăm strict că există entități precum *calitățile*, adică universaliile reprezentate de adjective și substantive, însă putem demonstra că trebuie să existe *relații*, adică tipul de universalii reprezentate în general de verbe și prepoziții. Să luăm de exemplul universalul *albeață*. Dacă suntem convinși că există un astfel de universal, vom spune că lucrurile sunt albe deoarece au calitatea albeții. Această poziție a fost însă atacată energic de către Berkeley și Hume, urmați în această privință de empiriștii ulteriori. Forma pe care a luat-o atacul lor a fost aceea a negării existenței „ideilor abstracte". Ei au afirmat că atunci când vrem să gândim despre albeață ne formăm imaginea unui lucru alb particular și raționăm despre acest particular, având grijă să nu deducem despre el nimic ce nu putem să verificăm că este la fel de adevărat despre orice alt lucru alb. Ca teorie a proceselor noastre mintale, aceasta este fără îndoială în mare măsură adevărată. În geometrie, de exemplu, atunci când dorim să demonstrăm ceva despre toate triunghiurile, desenăm un triunghi particular și raționăm despre el, având grijă să nu folosim nici o caracteristică pe care nu o are în comun cu celelalte triunghiuri. Pentru a evita eroarea, începătorul găsește adesea util să deseneze mai multe triunghiuri, cât mai diferite posibil între ele, pentru a se asigura că raționamentul său se aplică la fel de bine tuturor. Apare însă o dificultate de îndată ce ne întrebăm cum știm că un lucru este alb sau este un triunghi. Dacă dorim să evităm universaliile *albeață* și *triunghiularitate*, va trebui să alegem o anumită pată particulară de alb sau un anumit triunghi particular și să spunem că ceva este alb sau este un

triunghi dacă are tipul necesar de asemănare cu particularul ales de noi. Atunci însă asemănarea cerută va trebui să fie un universal. Deoarece există multe lucruri albe, asemănarea trebuie să existe între mai multe perechi de lucruri albe particulare; iar aceasta este caracteristica unui universal. Ar fi inutil să spunem că există o asemănare diferită pentru fiecare pereche, deoarece atunci va trebui să spunem că aceste asemănări se aseamănă între ele și astfel în cele din urmă vom fi forțați să acceptăm asemănarea ca universal. Prin urmare, relația de asemănare trebuie să fie un universal autentic. Fiind forțați să admitem acest universal, ne dăm seama că nu mai merită să inventăm teorii dificile și implauzibile pentru a elimina universaliile ca albeața și triunghiularitatea.

Berkeley și Hume nu au descoperit această răsturnare a respingerii „ideilor abstracte”, deoarece ca și adversarii lor se gândeau numai la *calități* și ignorau complet *relațiile* ca universalii. Aceasta este deci o altă direcție în care raționaliștii par să fi avut dreptate împotriva empiriștilor, deși, datorită neglijării sau contestării relațiilor, deducțiile raționaliștilor erau de fapt mai expuse greșelii decât cele ale empiriștilor.

După ce am constatat că trebuie să existe entități ca universaliile, următorul punct care trebuie demonstrat este că ființa lor nu este doar mentală, ceea ce vrea să spună că ființa lor este independentă de faptul gândirii sau aprehendării lor de orice altă natură de către minți. Am atins deja acest subiect la sfârșitul capitolului precedent, însă acum trebuie să examinăm mai pe larg ce tip de ființă le este propriu universaliilor.

Să luăm o propoziție ca „Edinburgh este la nord de Londra”. Aici avem o relație între două lucruri și pare evident că relația subzistă independent de cunoașterea noastră. Atunci când știm că Edinburgh este la nord de Londra, știm ceva ce are de-a face cu Edinburgh și Londra: noi nu producem adevărul propoziției prin aceea că

o cunoaștem, dimpotrivă, doar sesizăm un fapt care exista înainte ca noi să îl cunoaștem. Acea parte a suprafeței pământului unde se află Edinburgh ar fi la nord de acea parte unde se află Londra chiar dacă nu ar exista nici o ființă umană care să știe ceva despre nord și sud și chiar dacă nu ar exista nici o minte în univers. Firește, mulți filosofi neagă aceasta, urmându-l fie pe Berkeley, fie pe Kant. Însă noi am examinat deja temeiurile lor și am decis că ele sunt insuficiente. Putem prin urmare să afirmăm că faptul că Edinburgh este la nord de Londra nu presupune nimic mental. Însă acest fapt presupune relația „la nord de", care este un universal; și ar fi imposibil ca faptul ca atare să nu presupună nimic mental dacă relația „la nord de", care este o parte constituentă a faptului, presupune ceva mental. Trebuie deci să admitem că relația, ca și termenii pe care îi leagă, nu este dependentă de gândire ci aparține lumii independente pe care gândirea o înțelege, însă nu o creează.

Această concluzie se confruntă însă cu dificultatea că relația „la nord de" nu pare să *existe* în același sens în care există Edinburgh și Londra. Dacă întrebăm: „Unde și când există această relație?", răspunsul trebuie să fie „Nicăieri și nicicând". Nu există nici un loc sau moment în care să găsim relația „la nord de". Ea nu există în Edinburgh mai mult decât în Londra, deoarece le leagă pe cele două și este neutră față de ele. Nici nu putem spune că există la vreun moment dat. Orice poate fi aprehendat prin simțuri sau prin introspecție există la un anumit moment dat. Ea nu este nici în spațiu nici în timp, nici materială nici mentală; și totuși este ceva.

În mare măsură, tipul foarte special de ființă propriu universaliilor este acela care i-a făcut pe mulți să afirme că ele sunt mentale. Putem gândi *la* un universal, iar gândirea noastră există atunci într-un sens perfect obișnuit, ca și oricare alt act mental. Să presupunem, de exemplu, că

ne gândim la albeață. Atunci *într-un anumit sens* se poate spune că albeața este „în mintea noastră". Avem aici aceeași ambiguitate pe care am consemnat-o în capitolul 4 atunci când l-am discutat pe Berkeley. În sens strict, nu albeața se află în mintea noastră, ci actul de a gândi despre albeață. Ambiguitatea similară a cuvântului „idee", pe care am consemnat-o tot atunci, produce și ea confuzie și aici. Într-un sens al acestui cuvânt, și anume în sensul în care denotă *obiectul* unui act de gândire, albeața este o „idee". În consecință, dacă ambiguitatea nu este supravegheată, putem ajunge să considerăm că albeața este o „idee" în celălalt sens, adică un act de gândire; și astfel să considerăm că albeața este mentală. Însă gândind astfel o deposedăm de calitatea sa esențială de universalitate. Actul de gândire al unui om este în mod necesar un lucru diferit de actul de gândire al unui alt om; actul de gândire al unui om la un moment dat este în mod necesar un lucru diferit de actul de gândire al aceluiași om la un alt moment. Prin urmare, dacă albeața ar fi gândul și nu obiectul său, doi oameni diferiți nu ar putea să gândească despre ea și nici un om nu ar putea să gândească de două ori despre ea. Ceea ce au în comun gândurile diferite despre albeață este *obiectul* lor, iar acest obiect este diferit de toate. Astfel, universaliile nu sunt gânduri, deși atunci când sunt cunoscute ele sunt obiecte ale gândurilor.

Va fi convenabil să spunem despre lucruri că *există* numai atunci când ele sunt în timp, adică atunci când putem indica un anumit moment *în* care ele există (fără a exclude posibilitatea ca ele să existe permanent). Astfel, gândurile și trăirile, mințile și obiectele fizice *există*. Însă universaliile nu există în acest sens; vom spune că ele *subzistă* sau *au ființă*, unde „ființă" se deosebește de „existență" prin aceea că este atemporală. Prin urmare, lumea universaliilor poate fi de asemenea descrisă ca lumea ființei. Lumea ființei este neschimbătoare, rigidă, exactă, încântătoare pentru

matematician, logician, constructorul de sisteme metafizice și pentru toți cei ce iubesc perfecțiunea mai mult decât viața. Lumea existenței este efemeră, vagă, lipsită de contururi precise, lipsită de vreun plan sau aranjament clar, însă conține toate gândurile și trăirile, toate datele senzoriale și toate obiectele fizice, tot ceea ce poate fi bun sau rău, tot ceea ce are importanță pentru valoarea vieții și a lumii. Vom prefera contemplarea uneia sau a celeilalte potrivit temperamentelor noastre. Cea pe care nu o vom prefera ne va părea probabil o copie palidă a celei pe care o preferăm, o copie ce nu merită să fie considerată reală în vreun sens. Adevărul este însă că ambele au același drept la atenția noastră imparțială, ambele sunt reale și ambele sunt importante pentru metafizician. Într-adevăr, de îndată ce am distins cele două lumi, este necesar să examinăm relațiile dintre ele.

Înainte de toate trebuie să cercetăm cunoașterea universaliilor. Această cercetare ne va preocupa în capitolul următor, în care vom descoperi că ea rezolvă problema cunoașterii *a priori*, de la care am pornit în cercetarea universaliilor.

10

Despre cunoașterea universaliilor

Relativ la cunoașterea pe care o are un om la un anumit moment, universaliile, ca și particularele, pot fi împărțite în acelea cunoscute nemijlocit, acelea cunoscute numai prin descriere și acelea care nu sunt cunoscute nici nemijlocit și nici prin descriere.

Să luăm mai întâi cunoașterea universaliilor prin experiență nemijlocită. Să începem prin a spune că este evident că avem experiența nemijlocită a unor universalii ca alb, ro-șu, negru, dulce, acru, zgomotos, tare, etc., adică a calităților care sunt prezente în datele senzoriale. Atunci când vedem o pată albă, în primă instanță avem experiența nemijlocită a acelei pete particulare; însă văzând multe pete albe, învățăm cu ușurință să abstragem albeața pe care o au toate în comun și învățând să facem aceasta, învățăm să cunoaștem nemijlocit albeața. Un proces similar ne va face să cunoaștem nemijlocit orice alt universal de același tip. Universaliile de acest tip pot fi numite „calități sensibile". Ele pot fi aprehendate cu un efort de abstracție mai mic decât oricare altele, și par mai puțin diferite de particulare decât alte universalii.

Trecem apoi la relații. Cele mai ușor de sesizat relații sunt acelea dintre diferitele părți ale unui unic dat senzorial complex. De exemplu, pot vedea dintr-o privire întreaga

pagină pe care scriu; astfel întreaga pagină este inclusă într-un dat senzorial. Percep însă că unele părți ale paginii sunt la stânga altor părți și că unele părți sunt deasupra altor părți. În acest caz procesul de abstracție pare să se petreacă oarecum după cum urmează: văd succesiv un număr de date senzoriale în care o parte este la stânga alteia; ca și în cazul diferitelor pete albe, percep că toate aceste date senzoriale au ceva în comun și, prin abstracție, descopăr că ceea ce au în comun este o anumită relație între părțile lor, și anume relația pe care o numesc „a fi la stânga". În acest mod, cunosc nemijlocit relația universală.

Într-un mod asemănător devin conștient de relația înainte/după în timp. Să presupunem că ascult o melodie intonată de clopote: atunci când răsună ultimul clopot din melodie, pot reține întreaga melodie în mintea mea și pot sesiza că primele clopote vin înaintea celor din urmă. De asemenea, în memorie sesizez că ceea ce îmi amintesc a fost înainte de momentul prezent. Din oricare dintre aceste surse pot abstrage relația universală înainte/după, după cum am abstras relația universală „a fi la stânga". Prin urmare, relațiile temporale, ca și cele spațiale, se numără printre cele pe care le cunoaștem nemijlocit.

O altă relație pe care ajungem să o cunoaștem nemijlocit cam în același mod este asemănarea. Dacă văd simultan două nuanțe de verde, pot vedea că ele se aseamănă una cu alta; dacă în același timp văd și o nuanță de roșu, pot vedea că cele două feluri de verde se aseamănă mai mult între ele decât cu roșul. În acest mod cunosc nemijlocit universalul *asemănare* sau *similaritate.*

Ca și între particulare, între universalii există relații pe care le putem sesiza nemijlocit. Tocmai am văzut că putem percepe că asemănarea dintre două nuanțe de verde este mai mare decât asemănarea dintre o nuanță de roșu

și o nuanță de verde. Aici avem de-a face cu o relație, și anume „mai mare decât” între două relații. Cunoașterea noastră a acestor relații, deși necesită mai multă putere de abstracție decât este necesară pentru a percepe calitățile datelor senzoriale, pare să fie la fel de nemijlocită și (cel puțin în unele cazuri) la fel de neîndoielnică. În consecință există cunoaștere imediată despre universalii ca și despre date senzoriale.

Întorcându-ne acum la problema cunoașterii *a priori*, pe care o lăsasem nerezolvată atunci când am început cercetarea universalelor, constatăm că suntem în măsură să o tratăm într-un mod mult mai satisfăcător decât era posibil înainte. Să revenim la propoziția „doi și cu doi fac patru”. Având în vedere ceea ce am spus, este destul de evident că această propoziție asertează o relație între universalul „doi” și universalul „patru”, ceea ce sugerează o propoziție pe care ne vom strădui să o demonstrăm și anume, *întreaga cunoaștere* a priori *se referă exclusiv la relațiile dintre universalii.* Această propoziție are o mare importanță și constituie un mare progres către rezolvarea dificultăților noastre anterioare legate de cunoașterea *a priori.*

Singurul caz în care la prima vedere s-ar părea că propoziția noastră nu este adevărată este cazul în care o propoziție *a priori* afirmă că *toate* particularele dintr-o clasă aparțin unei anumite alte clase, sau (ceea ce revine la același lucru) că *toate* particularele care au o anumită proprietate au și o altă proprietate. S-ar părea că în acest caz ne referim mai degrabă la particularele care au proprietatea decât la proprietate. Propoziția „doi și cu doi fac patru” este de fapt un asemenea caz, căci ea poate fi enunțată în forma “oricare doi și cu oricare alți doi fac patru” sau „orice colecție formată din două perechi este o colecție de patru”. Dacă putem arăta că afirmații ca aceasta se referă de fapt numai la universalii, putem considera demonstrată propoziția noastră.

Un mod de a descoperi la ce se referă o propoziție este să ne întrebăm ce cuvinte trebuie să înțelegem – cu alte cuvinte, ce obiecte trebuie să cunoaștem nemijlocit – pentru a ne da seama ce semnifică propoziția. De îndată ce înțelegem ce înseamnă propoziția, chiar dacă nu știm încă dacă ea este adevărată sau falsă, este evident că trebuie să cunoaștem nemijlocit tot la ceea ce se referă de fapt propoziția. Prin aplicarea acestui test reiese că multe propoziții care par să se refere la particulare se referă în realitate numai la universalii. În cazul special al „doi și cu doi fac patru", chiar și atunci când o interpretăm ca semnificând „orice colecție formată din două perechi este o colecție de patru", este clar că putem *înțelege* propoziția, adică ne putem da seama ce asertează, de îndată ce știm ce se înțelege prin „colecție", „doi" și „patru". Nu este deloc necesar să cunoaștem toate perechile din lume: dacă ar fi necesar, evident nu am putea niciodată să înțelegem propoziția, deoarece perechile sunt în număr infinit și prin urmare nu le putem cunoaște pe toate. Astfel, deși propoziția noastră generală *implică* propoziții despre perechi particulare, *de îndată ce știm că există asemenea perechi particulare*, totuși ea însăși nu asertează sau implică existența unor astfel de perechi particulare și astfel nu afirmă nimic despre vreo asemenea pereche particulară reală. Propoziția se referă la "pereche", universalul, și nu la cutare sau cutare pereche.

În consecință, propoziția „doi și cu doi fac patru" se referă exclusiv la universalii și prin urmare poate fi cunoscută de oricine are experiența nemijlocită a universaliilor respective și poate percepe relația dintre ele pe care o asertează propoziția. Trebuie luat ca un fapt, descoperit prin reflecție asupra cunoașterii noastre, că avem puterea de a percepe câteodată astfel de relații între universalii, și prin urmare de a ști câteodată propoziții *a priori* generale cum

ar fi acelea ale aritmeticii și logicii. Ceea ce părea misterios atunci când am examinat mai înainte această cunoaștere era că în aparență ea anticipa și controla experiența. Acum ne dăm seama că aceasta a fost o eroare. Nici un fapt cu privire la ceva ce poate fi întâlnit în experiență *nu* poate fi cunoscut independent de experiență. Știm *a priori* că două lucruri și cu alte două lucruri fac împreună patru lucruri, însă *nu* știm *a priori* că, dacă Brown și Jones sunt doi, și Robinson și Smith sunt doi, atunci Brown, Jones, Robinson și Smith sunt patru. Motivul este că această propoziție nu poate fi înțeleasă decât dacă știm că există oameni ca Brown, Jones, Robinson și Smith și așa ceva nu putem ști decât prin experiență. În consecință, deși propoziția noastră generală este *a priori*, toate aplicațiile ei la particulare reale presupun experiența și prin urmare conțin un element empiric. În acest mod se constată că ceea ce părea misterios în cunoașterea noastră *a priori* se baza pe o eroare.

Pentru clarificarea acestui punct este util să comparăm judecata noastră *a priori* autentică cu o generalizare empirică, cum ar fi „toți oamenii sunt muritori". Ca și mai înainte, putem *înțelege* ce înseamnă propoziția de îndată ce înțelegem universaliile implicate, și anume *om* și *muritor*. Evident nu este necesar să cunoaștem nemijlocit fiecare individ al rasei omenești pentru a înțelege ce înseamnă propoziția noastră. Astfel, diferența dintre o propoziție generală *a priori* și o generalizare empirică nu survine în ceea ce privește *înțelesul* propoziției; ea survine în natura *evidenței* pentru ea. În cazul empiric, evidența constă din instanțe particulare. Credem că toți oamenii sunt muritori, deoarece știm că există nenumărate cazuri de oameni care au murit și nici un caz de depășire a unei anumite vârste. Nu credem aceasta pentru că vedem o legătură între universalul *om* și universalul *muritor*. Este adevărat că dacă

fiziologia poate demonstra pe baza legilor generale care guvernează corpurile vii că nici un organism viu nu poate trăi la nesfârșit, am avea o relație între *om* și *mortalitate* care ne-ar permite să asertăm propoziția noastră fără a apela la evidența specială a cazurilor de *oameni* care mor. Însă aceasta înseamnă numai că generalizarea noastră a fost subordonată unei generalizări mai cuprinzătoare, pentru care evidența este încă de același tip, deși mai bogată. Progresul științei produce în mod constant astfel de subsumări și prin aceasta o bază inductivă mereu mai largă pentru generalizările științifice. Însă, deși acest proces dă un *grad* mai mare de certitudine, el nu dă un *tip* diferit: temeiul ultim rămâne inductiv, adică derivat din cazuri particulare, și nu o relație *a priori* între universalii așa cum avem în logică și aritmetică.

În legătură cu propozițiile *a priori* generale trebuie reținute două chestiuni opuse. Prima este că dacă se cunosc multe cazuri particulare, la propoziția noastră generală se poate ajunge mai întâi prin inducție iar relația dintre universalii poate fi sesizată numai ulterior. De exemplu, se știe că dacă trasăm perpendiculare pe laturile unui triunghi pornind de la vârfurile opuse, toate cele trei perpendiculare se intersectează într-un punct. Este foarte posibil să ajungi la această propoziție trasând perpendicularele în multe cazuri și descoperind că ele se intersectează întotdeauna într-un punct; această experiență ne poate face să căutăm demonstrația generală și să o găsim. Astfel de cazuri sunt obișnuite în experiența oricărui matematician.

Cealaltă chestiune este mai interesantă și mai importantă din punct de vedere filosofic. Câteodată putem ști o propoziție generală chiar și atunci când nu cunoaștem nici o instanță a ei. Să luăm un caz cum ar fi următorul: știm că oricare două numere pot fi înmulțite și vor da un

al treilea numit *produsul* lor. Știm că toate perechile de întregi al căror produs este mai mic decât 100 au fost înmulțite efectiv, iar valoarea produsului înregistrată în tabla de înmulțire. Știm însă de asemenea că numărul întregilor este infinit și că numai un număr finit de perechi au fost gândite sau vor fi vreodată gândite de ființe umane. De aici rezultă că există perechi de întregi care nu au fost niciodată și nici nu vor fi gândite de ființe omenești, și că toate conțin întregi al cărui produs este mai mare decât 100. De aici, obținem propoziția „Toate produsele de doi întregi care nu au fost și nici nu vor fi vreodată gândiți de ființe umane sunt mai mari decât 100". Aici avem o propoziție generală al cărei adevăr nu poate fi contestat și care totuși prin natura ei nu ne poate da niciodată o instanță particulară, deoarece orice două numere pe care le putem gândi sunt excluse de termenii propoziției.

Adesea se contestă posibilitatea cunoașterii propozițiilor pentru care nu se pot da instanțe particulare, deoarece nu se înțelege următorul fapt: cunoașterea unor asemenea propoziții necesită doar cunoașterea relațiilor dintre universalii și nu presupune deloc cunoașterea instanțelor particulare ale universaliilor respective. Și totuși, cunoașterea unor asemenea propoziții generale este absolut vitală pentru o mare parte din ceea ce se admite de obicei că este cunoscut. De exemplu, am văzut că în capitolele de început cunoașterea obiectelor fizice, în opoziție față de datele senzoriale, se obține numai printr-o inferență și că ele nu sunt lucruri pe care să le cunoaștem nemijlocit. Prin urmare, nu putem niciodată ști vreo propoziție de forma „acesta este un obiect fizic" unde „acesta" este ceva cunoscut nemijlocit. Rezultă că întreaga noastră cunoaștere cu privire la obiectele fizice nu poate oferi cazuri particulare. Putem da exemple ale datelor senzoriale asociate, însă nu putem da exemple

de obiecte fizice propriu-zise. Deci cunoaşterea noastră cu privire la obiectele fizice este în întregime dependentă de această posibilitate a cunoaşterii generale pentru care nu se pot da instanţe particulare. Acelaşi lucru este valabil pentru cunoaşterea noastră a minţilor altor oameni sau a oricărei clase de lucruri din care nu cunoaştem nici un caz în mod nemijlocit.

Putem acum să clasificăm sursele cunoaşterii noastre, aşa cum au apărut ele pe parcursul analizei noastre. Mai întâi, trebuie să distingem între cunoaşterea lucrurilor şi cunoaşterea adevărurilor. Fiecare are două tipuri, unul imediat şi unul derivat. Cunoaşterea imediată a lucrurilor, pe care am numit-o cunoaştere prin *experienţă nemijlocită*, constă din două tipuri, după cum lucrurile cunoscute sunt particulare sau universalii. Dintre particulare cunoaştem nemijlocit datele senzoriale şi probabil pe noi înşine. În ceea ce priveşte universaliile, pare să nu existe nici un principiu potrivit căruia să putem decide care poate fi cunoscut nemijlocit, însă pare clar că printre acelea care pot fi cunoscute în acest fel sunt calităţile sensibile, relaţiile spaţiale şi temporale, asemănarea şi anumite universalii logice abstracte. Cunoaşterea derivată a lucrurilor, pe care o numim cunoaştere prin *descriere*, presupune întotdeauna atât cunoaşterea nemijlocită a ceva cât şi cunoaşterea de adevăruri. Cunoaşterea imediată de *adevăruri* poate fi numită cunoaştere *intuitivă*, iar adevărurile cunoscute în acest fel pot fi numite adevăruri *intrinsec evidente*. Printre aceste adevăruri se numără cele care pur şi simplu enunţă ceea ce este dat în simţuri, şi de asemenea anumite principii logice şi aritmetice abstracte şi (deşi cu mai puţină certitudine) anumite propoziţii etice. Cunoaşterea *derivată* de adevăruri constă în tot ceea ce putem deduce din adevăruri intrinsec evidente prin folosirea principiilor intrinsec evidente de deducţie.

Dacă teoria de mai sus este corectă, întreaga noastră cunoaștere de adevăruri depinde de cunoașterea noastră intuitivă. Prin urmare, este important să examinăm natura și întinderea cunoașterii intuitive, în același mod în care am examinat într-un stadiu anterior natura și întinderea cunoașterii nemijlocite. Însă cunoașterea de adevăruri mai ridică o problemă, care nu apare în legătură cu cunoașterea de lucruri, și anume problema *erorii.* Unele dintre convingerile noastre se dovedesc eronate și prin urmare devine necesar să cercetăm dacă și cum putem distinge cunoașterea de eroare. Această problemă nu apare în legătură cu cunoașterea ne-mijlocită, deoarece indiferent care ar fi obiectul experienței nemijlocite, chiar și în vise și halucinații, nu intervine nici o eroare atâta timp cât nu trecem dincolo de obiectul imediat: eroarea poate apărea numai când considerăm obiectul imediat, adică datul senzorial, ca semn al unui obiect fizic. Astfel problemele legate de cunoașterea adevărurilor sunt mai dificile decât acelea legate de cunoașterea lucrurilor. Ca primă problemă legată de cunoașterea de adevăruri, să examinăm natura și domeniul de semnificație al judecăților noastre intuitive.

11

Despre cunoașterea intuitivă

Există o convingere larg răspândită, potrivit căreia tot ceea ce credem ar trebui să poată fi dovedit sau măcar stabilit ca fiind foarte probabil. Pentru mulți, o convingere pentru care nu se poate oferi nici un temei este o convingere nerezonabilă. În linii mari, această poziție este justă. Aproape toate convingerile noastre obișnuite sunt sau inferate, sau pot fi inferate din alte convingeri despre care se poate spune că oferă temeiuri pentru primele. De regulă, temeiul a fost uitat sau nu a fost conștientizat niciodată. De exemplu, puțini dintre noi se întreabă ce temei există pentru a crede că mâncarea pe care tocmai urmează să o mâncăm nu se va dovedi otrăvitoare. Și totuși, atunci când suntem constrânși să găsim un temei, simțim că această convingere a noastră este de obicei justificată.

Să ne imaginăm însă un Socrate insistent care, indiferent ce temei i-am oferi, va cere un temei pentru temei. Mai devreme sau mai târziu și probabil nu foarte târziu, va trebui să ajungem la un punct unde nu mai putem găsi un temei mai elementar și unde este aproape sigur că un temei mai elementar nu poate nici măcar teoretic să fie descoperit. Pornind de la convingerile obișnuite ale vieții cotidiene putem regresa pas cu pas, până ajungem la un principiu general sau la o anumită instanță a unui principiu general care pare absolut evident, și nu poate fi dedus la rândul său din ceva mai evident. În cele mai multe chestiuni

ale vieții cotidiene, cum ar fi aceea cât de probabil este ca mâncarea noastră să fie hrănitoare și nu otrăvitoare, vom regresa la principiul inductiv, pe care l-am discutat în capitolul 6. Însă dincolo de el nu pare să mai existe posibilitatea de regres. Principiul însuși este folosit în mod constant în activitatea noastră de raționare, câteodată conștient, câteodată inconștient; însă nu există nici un raționament care să pornească de la un principiu intrinsec evident mai simplu și care să ne conducă la principiul inducției drept concluzie a sa. Același lucru este valabil pentru alte principii logice. Adevărul lor este evident pentru noi și le folosim pentru a construi demonstrații; însă ele însele, sau cel puțin unele dintre ele, nu pot fi demonstrate.

Însușirea de a fi intrinsec evident nu se limitează la acele principii generale care nu pot fi demonstrate. Atunci când a fost admis un anumit număr de principii logice, restul pot fi deduse din ele; însă propozițiile deduse sunt adesea la fel de evidente în sine ca și cele care sunt acceptate fără demonstrație. În plus, întreaga aritmetică poate fi dedusă din principiile generale ale logicii, și totuși propozițiile simple ale matematicii, cum ar fi „doi și cu doi fac patru" sunt la fel de evidente ca și propozițiile logicii.

De asemenea, s-ar părea, deși este mai discutabil, că există principii etice intrinsec evidente cum ar fi „avem datoria să urmărim ceea ce este bun".

Ar trebui reținut că în toate cazurile de principii generale, instanțele particulare, care se referă la lucruri familiare, sunt mai evidente decât principiul general. De exemplu, legea contradicției afirmă că nimic nu poate atât să aibă o calitate cât și să nu o aibă. Ea este evidentă de îndată ce este înțeleasă, însă nu este la fel de evidentă ca afirmația că un trandafir particular pe care îl vedem nu poate să fie roșu și, în același timp, să nu fie roșu. (Firește că este posibil

ca părți ale trandafirului să fie roșii și alte părți ale trandafirului să nu fie roșii, sau ca trandafirul să fie de o nuanță roz despre care cu greu am putea spune dacă este roșu sau nu; însă, în primul caz, este clar că trandafirul ca întreg nu este roșu, în timp ce în cel de-al doilea răspunsul este teoretic determinat de îndată ce am hotărât o definiție precisă a lui „roșu".) De regulă, prin instanțele particulare ajungem să aflăm principiul general. Numai cei care au obișnuința lucrului cu abstracțiile pot înțelege de îndată un principiu general fără ajutorul instanțelor.

Pe lângă principiile generale, celălalt tip de adevăruri intrinsec evidente sunt acelea derivate imediat din senzație. Vom numi astfel de adevăruri „adevăruri de percepție", iar judecățile ce le exprimă „judecăți de percepție". Însă aici este necesară o anumită grijă pentru a determina natura exactă a adevărurilor intrinsec evidente. Datele senzoriale nu sunt nici adevărate, nici false. De exemplu, o pată particulară de culoare pe care o văd pur și simplu există; nu este genul de lucru care este adevărat sau fals. Este adevărat că există o astfel de pată, adevărat că are o anumită formă și un grad de strălucire, adevărat că este înconjurată de anumite alte culori. Însă pata însăși, ca și orice altceva din lumea simțurilor, este de un tip radical diferit de lucrurile care sunt adevărate sau false și prin urmare nu se poate spune în sens propriu că este *adevărată*. Astfel, orice adevăruri intrinsec evidente ce pot fi obținute cu ajutorul simțurilor noastre trebuie să fie diferite de datele senzoriale din care sunt obținute.

S-ar părea că există două tipuri de adevăruri de percepție intrinsec evidente, deși poate că în ultimă analiză cele două tipuri se pot unifica. Mai întâi, există un tip care pur și simplu asertează *existența* datului senzorial, fără a-l analiza în vreun fel. Vedem o pată de roșu și jude-

căm: „există o pată de roșu așa-și-așa", sau mai strict „există asta"; acesta este un tip de judecată intuitivă de percepție. Celălalt tip apare atunci când obiectul senzorial este complex, iar noi îl supunem unui anumit grad de analiză. De exemplu, dacă vedem o pată *rotundă* de roșu, putem judeca „acea pată de roșu este rotundă". Aceasta este tot o judecată de percepție, însă diferă de tipul precedent. În tipul pe care îl discutăm, avem un unic dat senzorial care are atât culoare, cât și formă: culoarea este roșie, iar forma este rotundă. Judecata noastră analizează datul în culoare și formă și apoi le recombină, afirmând – culoarea roșie are formă rotundă. Un alt exemplu de acest tip de judecată este „aceasta se află la dreapta aceleia" unde „aceasta" și „aceea" sunt văzute simultan. În acest tip de judecată, datul senzorial conține constituenți care stau într-o anumită relație, iar judecata asertează că acești constituenți au această relație.

O altă clasă de judecăți intuitive, asemănătoare celor senzoriale și totuși total distinctă de ele, sunt judecățile de *memorie*. Există un anumit pericol de confuzie în ceea ce privește natura amintirii, datorat faptului că amintirea unui obiect poate fi însoțită de imaginea obiectului și totuși imaginea nu poate fi aceea care constituie amintirea. Aceasta se vede cu ușurință dacă se observă că imaginea este în prezent, în timp ce se știe că ceea ce se rememorează este în trecut. Mai mult, suntem cu siguranță capabili, într-o anumită măsură, să comparăm imaginea noastră cu obiectul reamintit, astfel încât știm adesea, în linii mari, cât de exactă este imaginea noastră; acest lucru ar fi însă imposibil dacă obiectul, ca opus imaginii, nu ar fi într-un fel prezent în fața minții noastre. Astfel, esența memoriei nu constă în imagine, ci în prezența nemijlocită înaintea minții a unui obiect care este recunoscut ca trecut. Dacă nu ar exista faptul de memorie în acest sens, nici nu am ști că a existat trecut și

nici nu puteam înțelege cuvântul „trecut" mai mult decât un om născut orb poate înțelege cuvântul „lumină". Prin urmare trebuie să existe judecăți intuitive de memorie și de ele depinde în ultimă instanță întreaga noastră cunoaștere a trecutului.

Cazul memoriei ridică însă o dificultate pentru că, după cum se știe prea bine, ea greșește adesea, aruncând astfel o îndoială asupra siguranței judecăților intuitive în general. Această dificultate nu este una ușoară. Să căutăm mai întâi să o circumscriem cât mai exact. În linii mari, siguranța memoriei crește proporțional cu intensitatea experienței și cu apropierea ei în timp. Dacă locuința de alături a fost lovită de fulger acum jumătate de minut, amintirea a ceea ce am văzut și auzit va fi atât de sigură încât ar fi absurd să se pună la îndoială că a trăsnit. Același lucru este valabil pentru experiențe mai puțin intense, atât timp cât sunt recente. Sunt absolut sigur că acum jumătate de minut stăteam pe același scaun pe care stau acum. Dacă îmi recapitulez ziua, găsesc lucruri de care sunt foarte sigur, alte lucruri de care pot fi sigur gândind și evocând circumstanțele și unele lucruri de care nu sunt deloc sigur. Sunt foarte sigur că mi-am mâncat micul dejun în această dimineață însă, dacă aș fi fost pe atât de indiferent față de micul meu dejun pe cât ar trebui să fie un filosof, ar trebui să mă îndoiesc. În ceea ce privește conversația de la micul dejun, îmi pot reaminti o parte din ea cu ușurință, o parte cu ceva efort, o parte cu un mare element de îndoială și o parte deloc. Astfel, există o gradație continuă a gradului de evidență a ceea ce îmi amintesc, și o gradație corespunzătoare a siguranței memoriei mele.

Astfel, primul răspuns la dificultatea erorilor de memorie este de a spune că memoria are grade de evidență intrinsecă și acestea corespund gradelor siguranței sale, atingând o

limită a evidenței perfecte și a siguranței perfecte în amintirea evenimentelor care sunt recente și intense.

S-ar părea totuși că există cazuri de încredere foarte fermă într-o amintire care este complet falsă. Probabil că ceea ce se rememorează în realitate în aceste cazuri, în sensul că este prezent nemijlocit înaintea minții, este altceva decât ceea ce se crede în mod fals, deși ceva, în general, asociat cu ceea ce credem. Se spune că în cele din urmă George al IV-lea credea că a fost prezent la bătălia de la Waterloo, deoarece spusese atât de des că a fost. În acest caz, ceea ce era rememorat imediat era aserțiunea lui repetată; convingerea în legătură cu ceea ce afirma (dacă exista) ar fi fost produsă prin asociere cu aserțiunea rememorată și prin urmare nu ar fi un caz autentic de reamintire. S-ar părea că toate cazurile de reamintire înșelătoare pot fi tratate în acest mod, adică se poate arăta că ele nu sunt deloc cazuri de reamintire în sens strict.

Cazul memoriei clarifică un punct important în legătură cu evidența intrinsecă și anume că evidența intrinsecă are grade: ea nu este o calitate care este doar absentă sau prezentă, ci o calitate care poate fi mai mult sau mai puțin prezentă, în gradații care variază de la certitudinea absolută la slăbiciunea aproape imperceptibilă. Adevărurile de percepție și unele dintre principiile logicii au cel mai înalt grad de evidență intrinsecă; adevărurile memoriei imediate au un grad aproape la fel de ridicat. Principiul inductiv este mai puțin intrinsec evident decât alte principii logice, cum ar fi „ceea ce rezultă dintr-o premisă adevărată trebuie să fie adevărat”. Amintirile sunt mai puțin intrinsec evidente cu cât sunt mai îndepărtate și mai slabe; adevărurile logicii și matematicii sunt (în linii mari) cu atât mai puțin intrinsec evidente cu cât devin mai complicate. Judecățile de valoare etică sau estetică intrinsecă pot fi întrucâtva intrinsec evidente, însă nu în mare măsură.

Gradele evidenţei intrinseci sunt importante în teoria cunoaşterii deoarece, dacă propoziţiile pot avea un anumit grad de evidenţă intrinsecă fără a fi adevărate (după cum pare probabil), nu va fi necesar să abandonăm orice legătură dintre evidenţa intrinsecă şi adevăr, ci doar să spunem că, acolo unde există un conflict, propoziţia intrinsec mai evidentă va fi reţinută şi cea mai puţin intrinsec evidentă va fi respinsă.

Pare însă foarte probabil ca în evidenţa intrinsecă, aşa cum este explicată mai sus, să se combine două noţiuni diferite; ca una dintre ele, cea care corespunde celui mai înalt grad de evidenţă intrinsecă, să fie realmente o garanţie infailibilă a adevărului, în timp ce cealaltă, cea care corespunde tuturor celorlalte grade, să nu dea o garanţie infailibilă, ci doar o siguranţă mai mare sau mai mică. Aceasta nu este însă decât o sugestie pe care deocamdată nu o putem dezvolta mai mult. După ce vom fi discutat natura adevărului, ne vom întoarce la subiectul evidenţei intrinseci, în legătură cu distincţia dintre cunoaştere şi eroare.

12

Adevăr și fals

Spre deosebire de cunoașterea lucrurilor, cunoașterea adevărurilor are un opus și anume *eroarea.* Putem cunoaște lucrurile sau putem să nu le cunoaștem, însă nu există nici o stare mintală determinată pe care să o descriem drept cunoașterea eronată a lucrurilor, cel puțin atât timp cât ne limităm la cunoașterea prin experiență nemijlocită. Dacă avem o experiență nemijlocită, ea trebuie să fie experiența a ceva; putem face inferențe greșite plecând de la experiența noastră, însă experiența însăși nu poate fi eronată. În consecință, nu există nici o dualitate în privința experienței nemijlocite însă, în ceea ce privește cunoașterea adevărurilor, există o dualitate. Putem crede atât ceea ce este fals cât și ceea ce este adevărat. Știm că asupra foarte multor subiecte, oameni diferiți susțin opinii diferite, incompatibile; unele convingeri trebuie deci să fie eronate. Deoarece unele convingeri eronate sunt adesea susținute la fel de puternic ca și convingerile adevărate, este dificil de arătat cum ar putea fi ele distinse de convingerile adevărate. Cum putem noi ști că, într-un anumit caz, convingerea noastră nu este eronată? Aceasta este o problemă de cea mai mare dificultate, la care nu se poate da nici un răspuns complet satisfăcător. Există însă o problemă preliminară ceva mai puțin dificilă, și anume: ce *înțelegem* prin adevăr și fals? În acest capitol vom examina această problemă preliminară.

În acest capitol nu ne punem întrebarea cum putem ști dacă o convingere este adevărată sau falsă; ne întrebăm

ce se înțelege prin întrebarea dacă o convingere este adevărată sau falsă. Este de sperat că un răspuns clar la această întrebare ne poate ajuta să obținem un răspuns la întrebarea ce convingeri sunt adevărate, însă pentru moment ne întrebăm doar „Ce este adevărul?” și „Ce este falsul?”, nu „Ce convingeri sunt adevărate?” și „Ce convingeri sunt false?”. Este foarte important să menținem complet separate aceste întrebări, deoarece este sigur că orice confuzie între ele va produce un răspuns care în realitate nu este aplicabil nici uneia.

Există trei cerințe care trebuie respectate în încercarea de a descoperi natura adevărului, trei cerințe pe care trebuie să le satisfacă orice teorie.

(1) Teoria noastră a adevărului trebuie să admită și opusul său, falsul. Mulți filosofi nu au reușit să satisfacă în mod adecvat această condiție: ei au construit teorii potrivit cărora întreaga noastră gândire ar fi trebuit să fie adevărată și apoi au avut cele mai mari dificultăți în a găsi un loc pentru fals. În această privință, teoria noastră a convingerii trebuie să difere de teoria noastră a experienței nemijlocite, deoarece în cazul experienței nemijlocite nu era necesar să ținem cont de nici un opus.

(2) Pare destul de evident că dacă nu ar exista convingeri nu ar putea exista nici falsul și nici adevărul, în sensul în care adevărul este corelativ cu falsul. Dacă ne imaginăm o lume alcătuită doar din materie, într-o astfel de lume nu ar fi loc de adevăr sau fals și, deși ea ar conține ceea ce se pot numi „fapte”, ea nu ar conține nici un adevăr, în sensul în care adevărurile sunt lucruri de același tip ca falsitățile. De fapt, adevărul și falsul sunt proprietăți ale convingerilor și aserțiunilor; deci o lume alcătuită doar din materie, dat fiind că nu ar conține nici convingeri și nici aserțiuni, nu ar conține nici un adevăr și nici un fals.

(3) Însă, în pofida a ceea ce tocmai am spus, trebuie remarcat că adevărul sau falsul unei convingeri depind întotdeauna de ceva din afara convingerii înseși. Dacă eu cred despre Carol I că a murit pe eșafod, cred ceva adevărat, nu datorită vreunei calități intrinseci a convingerii mele, care ar putea fi descoperită prin simpla examinare a convingerii mele, ci datorită unui eveniment istoric care a avut loc acum două secole și jumătate. Dacă eu cred despre Carol I că a murit în patul său, cred ceva fals: nici un grad de intensitate al convingerii mele sau de meticulozitate în stabilirea ei nu o împiedică să fie falsă, tot datorită a ceea ce s-a întâmplat cu mult timp în urmă, și nu datorită vreunei proprietăți intrinseci a convingerii mele. Prin urmare, deși adevărul și falsul sunt proprietăți ale convingerilor, ele sunt proprietăți care depind de relațiile convingerilor cu alte lucruri, și nu de vreo calitate internă a convingerilor.

Cea de-a treia cerință de mai sus ne determină să adoptăm concepția – în general cea mai răspândită printre filosofi – că adevărul constă într-o anumită formă de corespondență între gândire și fapt. Nu este însă nicidecum ușor să descoperim o formă de corespondență față de care să nu existe obiecții irefutabile. În parte din această cauză – și în parte datorită impresiei că, dacă adevărul constă într-o corespondență a gândirii cu ceva din afara gândirii, gândirea nu poate afla niciodată când a fost atins adevărul – mulți filosofi au încercat să găsească o teorie a adevărului care să nu îl identifice cu relația față de ceva complet exterior gândirii. Cea mai importantă încercare de a obține o definiție de acest fel este teoria că adevărul constă în *coerență*. Se spune că proprietatea distinctivă a falsului este de a nu fi coerent cu ansamblul convingerilor noastre și că esența unui adevăr este că face parte dintr-un sistem complet care este Adevărul.

Există însă o mare dificultate în legătură cu această concepție, sau mai degrabă două mari dificultăți. Prima este că nu există nici un motiv pentru a presupune că există doar *un* corp coerent de convingeri. Este posibil ca un romancier cu suficientă imaginație să inventeze un trecut pentru lume care să se potrivească perfect cu ceea ce știm și totuși să fie foarte diferit de trecutul real. În chestiunile mai științifice, este cert că adesea există două sau mai multe ipoteze care explică toate faptele cunoscute despre un anumit subiect și deci în astfel de cazuri oamenii de știință se străduiesc să descopere fapte care să elimine toate ipotezele cu excepția uneia, dar nu există nici un motiv pentru care ar trebui să reușească întotdeauna.

Nici în filosofie nu este un lucru neobișnuit ca două ipoteze rivale să poată explica la fel de bine toate faptele. Astfel, de exemplu, este posibil ca viața să fie un lung vis și ca lumea exterioară să aibă numai acel grad de realitate pe care îl au obiectele visurilor, însă, deși o astfel de concepție nu pare inconsistentă cu faptele cunoscute, nu există nici un temei pentru a o prefera concepției simțului comun potrivit căreia ceilalți oameni și lucrurile există realmente. Astfel, coerența ca definiție a adevărului eșuează deoarece nu există nici o dovadă că poate exista un singur sistem coerent.

Cealaltă obiecție față de această definiție a adevărului este că ea presupune cunoscut înțelesul lui „coerență", pe când de fapt „coerență" presupune adevărul legilor logicii. Două propoziții sunt coerente atunci când amândouă pot fi adevărate și sunt incoerente atunci când cel puțin una trebuie să fie falsă. Pentru a ști dacă două propoziții pot fi amândouă adevărate, trebuie să cunoaștem adevăruri cum ar fi legea contradicției. De exemplu, cele două propoziții „acest arbore este fag" și „acest arbore nu este fag" nu sunt coerente, datorită legii contradicției.

Însă, dacă legea contradicției însăși ar fi supusă testului coerenței, am constata că dacă alegem să o presupunem falsă, nimic nu va mai fi incoerent cu nimic altceva. Astfel, legile logicii oferă scheletul sau cadrul în interiorul căruia se aplică testul coerenței, dar ele însele nu pot fi întemeiate prin acest test.

Din cele două motive de mai sus, coerența nu poate fi acceptată ca oferind *înțelesul* adevărului, deși este adesea un *test* foarte important al adevărului după ce se cunoaște un anumit număr de adevăruri.

Suntem deci obligați să ne întoarcem la *corespondența cu faptele* ca natură a adevărului. Rămâne să definim precis ce înțelegem prin „fapt" și care este natura corespondenței care trebuie să existe între o convingere și fapte pentru ca acea convingere să fie adevărată.

Potrivit celor trei cerințe ale noastre, trebuie să căutăm o teorie a adevărului care (1) permite adevărului să aibă un contrariu și anume falsul, (2) consideră adevărul o proprietate a convingerilor, însă (3) îl consideră o proprietate cu totul dependentă de relația convingerilor cu lucrurile exterioare.

Necesitatea de a admite falsul ne împiedică să privim convingerea ca pe o relație a minții cu un singur obiect, despre care s-ar putea spune că este conținutul convingerii. Dacă am privi convingerea în acest mod, am constata că, aidoma experienței nemijlocite, ea nu ar admite opoziția dintre adevăr și falsitate, ci ar trebui să fie întotdeauna adevărată. Exemplele pot clarifica acest punct. Othello crede în mod fals că Desdemona îl iubește pe Cassio. Nu putem spune că această convingere constă într-o relație cu un singur obiect, „dragostea Desdemonei pentru Cassio", căci dacă ar exista un astfel de obiect, convingerea ar fi adevărată. De fapt, nu există nici un astfel de obiect și prin urmare Othello nu poate avea nici o relație cu un astfel de obiect. Convingerea lui nu poate deci să constea într-o relație cu acest obiect.

S-ar putea spune că convingerea lui este o relație cu un obiect diferit, și anume cu faptul „Desdemona îl iubește pe Cassio"; însă atunci când Desdemona nu îl iubește pe Cassio, este la fel de greu de acceptat că există un astfel de obiect, pe cât era de dificil de acceptat că există „dragostea Desdemonei pentru Cassio". Ar fi deci mai bine să căutăm o teorie a convingerii care nu o identifică cu o relație a minții cu un singur obiect.

De obicei se gândește că relațiile leagă întotdeauna *doi* termeni, însă de fapt acest lucru nu este întotdeauna valabil. Unele relații cer trei termeni, altele patru și așa mai departe. Să luăm de exemplu relația „între". Atât timp cât se iau în considerare numai doi termeni, relația „între" este imposibilă: trei este cel mai mic număr de termeni care o fac posibilă. York se află între Londra și Edinburgh; însă dacă Londra și Edinburgh ar fi singurele două locuri din lume, nu ar putea exista nimic care să se afle între un loc și celălalt. Analog *gelozia* cere trei oameni: nu poate exista nici o astfel de relație care să nu implice cel puțin trei. O propoziție cum ar fi "A dorește ca B să încurajeze căsătoria lui C cu D", conține relație de patru termeni; cu alte cuvinte A, B, C și D intervin cu toții, iar relația implicată nu poate fi exprimată decât într-o formă care îi conține pe toți patru. Exemplele ar putea fi multiplicate nedefinit, însă am spus destul pentru a arăta că există relații care cer mai mult de doi termeni.

Pentru ca falsul să fie admis, așa cum este necesar, relația implicată în *a judeca* sau *a crede* trebuie considerată o relație între mai mulți termeni, nu între doi. Atunci când Othello crede că Desdemona îl iubește pe Cassio, el nu trebuie să aibă înaintea minții un singur obiect, „dragostea Desdemonei pentru Cassio" sau faptul „Desdemona îl iubește pe Cassio", căci aceasta ar presupune existența falsităților obiective, care subzistă independent de orice minte;

iar această teorie, deși nu este logic refutabilă, trebuie evitată dacă este posibil. Astfel este mai ușor să explicăm falsul dacă considerăm judecata o relație în care mintea și diferitele obiecte implicate apar toate separat; cu alte cuvinte, Desdemona și a iubi și Cassio trebuie să fie toți termeni în relația care subzistă atunci când Othello crede că Desdemona îl iubește pe Cassio. Prin urmare, această relație este o relație de patru termeni, deoarece și Othello este unul dintre termenii relației. Atunci când spunem că este o relație de patru termeni, nu înțelegem că Othello stă într-o anumită relație cu Desdemona și în aceeași relație cu a iubi și de asemenea cu Cassio. Aceasta ar putea fi cazul unei alte relații decât cea de a crede; însă a crede pur și simplu nu este o relație pe care Othello o are cu *fiecare* dintre cei trei termeni în cauză, ci cu *toți* laolaltă: implicată este o singură instanță a relației a crede, însă această unică instanță leagă laolaltă patru termeni. Astfel, ceea ce se întâmplă atunci când Othello are această convingere este că relația numită „a crede" leagă laolaltă într-un întreg complex cei patru termeni: Othello, Desdemona, a iubi și Cassio. Ceea ce se numește convingere sau judecată nu este nimic altceva decât această relație de a crede sau de a judeca care leagă o minte de mai multe lucruri diferite de ea însăși. Un *act* de convingere sau de judecată este satisfacerea, de către anumiți termeni, la un moment dat, a relației de a crede sau de a judeca.

Putem acum înțelege ce deosebește o judecată adevărată de una falsă. În acest scop, vom adopta anumite definiții. În fiecare act de judecată există o minte care judecă și există termenii respectivi pe care îi judecă. Numim mintea *subiectul* judecății și ceilalți termeni *obiectele* ei. Astfel, atunci când Othello judecă că Desdemona îl iubește pe Cassio, Othello este subiectul, iar obiectele sunt Desdemona și a iubi și Cassio. Subiectul și obiectele sunt numite

constituenții judecății. Este de reținut că relația de a judeca are ceea ce se numește un „sens” sau o „direcție”. Metaforic, putem spune că ea pune obiectele ei într-o anumită *ordine*, pe care o putem indica prin intermediul ordinii cuvintelor din propoziție (într-o limbă flexionară același lucru va fi indicat prin declinări, de exemplu prin diferența între nominativ și acuzativ). Judecata lui Othello potrivit căreia Cassio o iubește pe Desdemona diferă de judecata lui că Desdemona îl iubește pe Cassio, în pofida faptului că ea constă din aceiași constituenți, deoarece relația de judecare pune constituenții într-o ordine diferită în cele două cazuri. Analog, dacă Cassio judecă despre Desdemona că îl iubește pe Othello, constituenții judecății sunt și de această dată aceiași, însă ordinea lor este diferită. Proprietatea de a avea un „sens” sau o „direcție” este comună relației de a judeca și tuturor celorlalte relații. “Sensul” relațiilor este sursa ultimă a ordinii, șirurilor și a unei multitudini de concepte matematice; acest aspect nu trebuie însă să ne preocupe în continuare.

Am spus că relația numită „a judeca” sau „a crede” leagă laolaltă subiectul și obiectele. În această privință, judecata este exact la fel ca și oricare altă relație. Ori de câte ori doi sau mai mulți termeni stau într-o relație, ea îi unește într-un întreg complex. Dacă Othello o iubește pe Desdemona, există întregul complex „dragostea lui Othello pentru Desdemona”. Termenii uniți prin relație pot fi ei înșiși complecși sau pot fi simpli, însă întregul care rezultă prin unirea lor trebuie să fie complex. Ori de câte ori există o relație care leagă anumiți termeni, există un obiect complex format din unirea acelor termeni; și invers, ori de câte ori există un obiect complex, există o relație care leagă constituenții săi. Atunci când se produce un act de convingere, există un complex în care „a crede” este relația unificatoare, iar subiectul și obiectele sunt aranjate într-o

anumită ordine de „sensul” relației de a crede. După cum am văzut examinând propoziția „Othello crede că Desdemona îl iubește pe Cassio”, unul dintre obiecte trebuie să fie o relație – în acest caz relația „a iubi”. Însă această relație, așa cum apare în actul de convingere, nu este relația care creează unitatea întregului complex care constă din subiect și din obiecte. Relația „a iubi”, așa cum este prezentă în actul de convingere, este unul dintre obiecte – este o cărămidă în structură, nu cimentul. Cimentul este relația „a crede”. Atunci când convingerea este *adevărată,* există o altă unitate complexă, în care relația care era unul dintre obiectele convingerii leagă celelalte obiecte. Astfel, de exemplu, atunci când este *adevărat* ce crede Othello despre Desdemona și Cassio, există o unitate complexă, „dragostea Desdemonei pentru Cassio” care este compusă exclusiv din *obiectele* convingerii, în aceeași ordine pe care au avut-o în convingere, cu relația care era unul dintre obiecte acționând acum ca liantul care leagă laolaltă obiectele convingerii. Pe de altă parte, atunci când convingerea este *falsă,* nu există o unitate complexă alcătuită numai din obiectele convingerii. Dacă ceea ce crede Othello, că Desdemona îl iubește pe Cassio, este *fals,* atunci nu există o unitate complexă ca „dragostea Desdemonei pentru Cassio”.

Astfel, o convingere este *adevărată* atunci când *corespunde* unui anumit complex asociat și *falsă* atunci când nu corespunde. Pentru a fi mai preciși, să presupunem că obiectele convingerii sunt doi termeni și o relație, termenii fiind aranjați într-o anumită ordine de „sensul” convingerii; atunci, dacă cei doi termeni sunt uniți în acea ordine de către relație într-un complex, convingerea este adevărată; dacă nu sunt, ea este falsă. Aceasta este definiția adevărului și a falsului pe care o căutam. Judecata sau convingerea este o anumită unitate complexă în care o minte este unul dintre

constituenți; dacă ceilalți constituenți, luați în ordinea pe care o au în convingere, formează o unitate complexă, atunci convingerea este adevărată; în caz contrar, ea este falsă.

Prin urmare, deși adevărul și falsul sunt proprietăți ale convingerilor, ele sunt totuși într-un sens proprietăți extrinseci, deoarece condiția adevărului unei convingeri este ceva ce nu presupune convingeri sau (în general) o altă minte, ci numai *obiectele* convingerii. O minte care crede crede ceva adevărat atunci când există un complex *corespondent* ce nu conține mintea, ci numai obiectele ei. Această corespondență asigură adevărul, iar absența ei are drept consecință falsul. Prin aceasta explicăm deci simultan două fapte referitoare la convingeri: (a) ele depind de minți în ceea ce privește *existența* lor, b) nu depind de minți în ceea ce privește *adevărul* lor.

Putem reformula teoria noastră după cum urmează: dacă luăm o convingere cum ar fi „Othello crede că Desdemona îl iubește pe Cassio", îi vom numi pe Desdemona și Cassio *termeni-obiect*, iar iubirea *relația-obiect*. Dacă există o unitate complexă „dragostea Desdemonei pentru Cassio", ce constă din termeniiobiect legați prin relația obiect în aceeași ordine pe care o au în convingere, atunci această unitate complexă este numită *faptul corespondent convingerii.* Astfel o convingere este adevărată atunci când există un fapt corespondent și falsă atunci când nu există nici un fapt corespondent.

De reținut că mințile nu *creează* adevărul sau falsul. Ele creează convingeri, însă o dată ce convingerile sunt create, mintea nu le poate face adevărate sau false, cu excepția cazului special în care ele privesc lucruri viitoare pe care persoana care crede le poate înfăptui, cum ar fi acțiunea de a prinde un tren. Ceea ce face o convingere adevărată este un *fapt* și (exceptând cazurile excepționale) acest fapt nu implică în nici un fel mintea persoanei care are convingerea.

După ce am stabilit ce *înțelegem* prin adevăr și fals, mai avem de cercetat ce modalități există pentru a afla dacă cutare sau cutare convingere este adevărată sau falsă. Această cercetare va ocupa capitolul următor.

13

Cunoaștere, eroare și opinie probabilă

Problema sensului adevărului și falsului, pe care am examinat-o în capitolul precedent, este mult mai puțin interesantă decât problema cum putem ști ce este adevărat și ce este fals. Această problemă ne va preocupa în capitolul de față. Este neîndoielnic că *unele* dintre convingerile noastre sunt eronate; suntem astfel nevoiți să ne întrebăm ce certitudine putem avea că anume convingere nu este eronată. Cu alte cuvinte, putem vreodată *cunoaște* ceva sau pur și simplu câteodată avem norocul să credem ceea ce este adevărat? Înainte de a ataca această problemă, trebuie însă să stabilim mai întâi ce înțelegem prin „a cunoaște", iar această problemă nu este atât de ușoară pe cât s-ar putea crede.

La prima vedere, ne-am putea imagina că poate fi definită cunoașterea drept „convingere adevărată". Atunci când ceea ce credem este adevărat, s-ar putea spune că am dobândit cunoașterea a ceea ce credem. Însă așa ceva nu s-ar potrivi cu modul în care cuvântul este folosit de obicei. Pentru a lua un exemplu foarte trivial: dacă un om crede că numele fostului prim-ministru începea cu B, el crede ceva adevărat, deoarece fostul prim-ministru este Sir Henry Campbell Bannerman. Însă, chiar dacă el crede că dl. Balfour este fostul prim-ministru, el tot va crede că numele fostului prim-ministru începe cu B, și totuși această convingere, deși

adevărată, nu ar fi considerată cunoaștere. Dacă printr-o anticipare inteligentă un ziar anunță rezultatul unei bătălii înainte de primirea oricărei telegrame ce dă rezultatul, cu ceva noroc ar putea anunța ceea ce după aceea să se dovedească rezultatul real și să îi convingă pe cititorii săi mai puțin experimentați. Însă, în pofida adevărului convingerii lor, nu se poate spune că ei posedă cunoaștere. Este deci limpede că o convingere adevărată nu este cunoaștere atunci când este dedusă dintr-o convingere falsă.

Analog, nu se poate numi cunoaștere o convingere adevărată atunci când este dedusă printr-un raționament greșit, chiar dacă premisele din care este dedusă sunt adevărate. Dacă știu că toți grecii sunt oameni și că Socrate era om și trag concluzia că Socrate era grec, nu se poate spune că *știu* că Socrate era grec, deoarece deși premisele și concluzia mea sunt adevărate, concluzia nu rezultă din premise.

Trebuie deci să spunem că nu este cunoaștere decât ceea ce este dedus în mod valid din premise adevărate? Evident, nu putem spune așa ceva. O astfel de definiție este în același timp prea largă și prea restrictivă. În primul rând, este prea largă, deoarece nu este suficient ca premisele noastre să fie *adevărate*, ele trebuie să fie și *cunoscute*. Omul care crede că dl. Balfour este fostul prim-ministru poate realiza deducții valide plecând de la premisa adevărată că numele fostului prim-ministru începea cu B, însă nu se poate spune că el *cunoaște* concluziile obținute prin aceste deducții. Va trebui deci să modificăm definiția noastră, spunând – cunoașterea este ceea ce se deduce în mod valid din premise *cunoscute*. Aceasta este însă o definiție circulară: ea presupune că știm deja ce se înțelege prin „premise cunoscute". Prin urmare, ea poate cel mult să definească un tip de cunoaștere, tipul pe care îl numim derivat, în opoziție cu cunoașterea intuitivă.

Putem spune: „Cunoașterea *derivată* este ceea ce se deduce în mod valid din premise cunoscute intuitiv". Această formulare nu are nici un defect formal, însă nu lămurește definiția cunoașterii *intuitive.*

Să lăsăm deoparte deocamdată problema cunoașterii intuitive și să examinăm definiția cunoașterii derivate, sugerată mai sus. Obiecția principală este că ea limitează cunoașterea în mod nepermis. Se întâmplă în mod constant ca oamenii să aibă o anumită convingere adevărată datorită unei cunoștințe intuitive din care ea poate fi inferată în mod valid, însă din care de fapt nu a fost inferată prin nici un proces logic.

Să luăm, de exemplu, convingerile produse prin citit. Dacă ziarele anunță că regele a murit, avem o justificare destul de bună să credem că regele a murit, deoarece acesta este genul de anunț care nu ar fi făcut dacă nu ar fi adevărat. Pe de altă parte, avem o justificare extrem de bună să credem că ziarul afirmă că regele a murit. Însă aici cunoașterea intuitivă pe care se bazează convingerea noastră este cunoașterea existenței datelor senzoriale obținute prin privirea textului tipărit care dă vestea. Această cunoaștere abia este conștientizată, exceptând persoanele care nu pot citi cu ușurință. Un copil poate să perceapă formele literelor și să ajungă în mod gradat și dureros la înțelegerea înțelesului lor. Însă oricine este obișnuit să citească trece de îndată la înțelesul literelor și nu conștientizează decât dacă reflectează că a derivat această cunoaștere din datele senzoriale pe care le numim vederea literelor. Astfel, deși este posibilă o inferență validă de la litere la înțelesul lor și ea *ar putea* fi realizată de cititor, ea nu este de fapt realizată deoarece de fapt el nu realizează nici o operație care să poată fi numită inferență logică. Ar fi totuși absurd să spunem că cititorul nu *știe* că ziarul anunță moartea regelui.

Prin urmare, trebuie să acceptăm drept cunoaștere derivată ceea ce este rezultat al cunoașterii intuitive fie și prin simplă asociere, cu condiția să *existe* o conexiune logică validă și persoana respectivă să poată conștientiza această conexiune prin reflecție. De fapt, pe lângă inferența logică, există multe modalități prin care trecem de la o convingere la alta: trecerea de la textul tipărit la înțelesul său ilustrează aceste modalități. Aceste modalități pot fi numite „inferență psihologică". Va trebui deci să acceptăm o astfel de inferență psihologică drept un mijloc de a obține cunoaștere derivată, cu condiția existenței unei inferențe logice accesibile paralelă cu cea psihologică. Aceasta face definiția noastră a cunoașterii derivate mai puțin precisă decât am putea dori, deoarece cuvântul „accesibilă" este vag: nu ne spune ce efort de gândire trebuie făcut pentru a o descoperi. Însă de fapt „cunoaștere" nu este un concept precis: el se suprapune cu cel de „opinie probabilă", după cum vom vedea mai pe larg în cursul capitolului de față. Prin urmare, nu trebuie căutată o definiție foarte precisă, deoarece orice astfel de definiție trebuie să fie mai mult sau mai puțin inadecvată.

Principala dificultate în privința cunoașterii nu apare însă în legătură cu cunoașterea derivată, ci cu cea intuitivă. Atât timp cât discutăm cunoașterea derivată, putem recurge la testul cunoașterii intuitive. Nu este însă deloc ușor să descoperim un criteriu prin care să distingem convingerile intuitive adevărate și pe cele false. Cu greu am putea obține un rezultat foarte precis la această problemă: întreaga noastră cunoaștere este afectată de un *oarecare* grad de îndoială, și o teorie care nu ar ține cont de acest fapt ar fi evident greșită. Trebuie însă făcut câte ceva pentru a micșora dificultățile problemei.

Pentru început să notăm că teoria noastră a adevărului ne oferă posibilitatea de a distinge anumite adevăruri ca *intrinsec evidente* într-un sens care le asigură infailibilitatea.

Am spus că atunci când o convingere este adevărată, există un fapt corespondent în care obiectele convingerii formează un complex unitar. Convingerea, spunem noi, constituie *cunoașterea* acestui fapt, dacă ea îndeplinește și celelalte condiții oarecum vagi pe care le-am examinat în capitolul de față. Pe lângă cunoașterea constituită de convingere despre un fapt oarecare, putem însă avea și tipul de cunoaștere constituită de *percepție* (luând acest cuvânt în cel mai larg sens). De exemplu, dacă știi ora apusului, poți ști la acea oră faptul că apune soarele: aceasta este cunoașterea faptului prin intermediul cunoașterii de *adevăruri*; însă dacă vremea este bună, poți de asemenea să privești spre vest și să vezi realmente soarele apunând: atunci știi același fapt prin intermediul cunoașterii de *lucruri*.

Astfel, orice fapt complex poate fi cunoscut, teoretic, în două moduri: (1) prin intermediul unei judecăți, în care se judecă că părțile sale sunt legate așa cum sunt legate în realitate; (2) prin intermediul *experienței nemijlocite* a faptului complex însuși, care poate fi numită percepție (într-un sens larg), deși ea nu este nicidecum limitată la obiectele sensibile. De reținut că cea de-a doua modalitate de a cunoaște un fapt complex, modalitatea experienței nemijlocite, este posibilă numai atunci când există realmente un astfel de fapt, în timp ce prima modalitate este expusă erorii, ca orice judecată. Cea de-a doua modalitate ne dă întregul complex, și prin urmare este posibilă numai atunci când părțile sale au realmente acea relație care le face să se combine pentru a forma un astfel de complex. Dimpotrivă, prima modalitate ne dă părțile și relația separat și cere numai realitatea părților și a relației: relația poate să nu lege acele părți în acel mod și totuși judecata poate exista.

Să ne reamintim că la sfârșitul capitolului 11 am sugerat că ar putea exista două tipuri de evidență intrinsecă, unul ce oferă o garanție absolută a adevărului, iar celălalt doar o garanție parțială. Aceste două tipuri pot fi acum deosebite.

Putem spune că un adevăr este intrinsec evident, în primul și cel mai absolut sens, atunci când avem experiența nemijlocită a faptului care corespunde adevărului. Dacă convingerea lui Othello că Desdemona îl iubește pe Cassio ar fi adevărată, faptul corespondent ar fi „dragostea Desdemonei pentru Cassio". Numai Desdemona ar putea avea experiența nemijlocită a acestui fapt; prin urmare, adevărul că Desdemona îl iubește pe Cassio (dacă ar fi un adevăr) ar putea fi intrinsec evident numai pentru Desdemona în sensul evidenței intrinseci discutat acum. Toate faptele mentale și toate faptele privitoare la datele senzoriale au același caracter privat: există o singură persoană pentru care ele pot fi intrinsec evidente în sensul de față, deoarece există o singură persoană care poate avea experiența nemijlocită a lucrurilor mentale sau a datelor senzoriale respective. Astfel nici un fapt despre un lucru particular existent nu poate fi intrinsec evident pentru mai mult de o persoană. Pe de altă parte, faptele despre universalii nu au acest caracter privat. Mai multe minți pot avea experiența nemijlocită a acelorași universalii; prin urmare, mai mulți oameni diferiți pot cunoaște nemijlocit o relație între universalii. În toate cazurile în care cunoaștem nemijlocit un fapt complex ce constă din anumiți termeni într-o anumită relație, spunem că adevărul potrivit căruia acești termeni sunt astfel legați are tipul absolut sau prim de evidență intrinsecă și că, în aceste cazuri, judecata potrivit căreia termenii sunt legați în acest fel *trebuie* să fie adevărată. Acest tip de evidență intrinsecă este deci o garanție absolută a adevărului.

Însă deși acest tip de evidență intrinsecă este o garanție absolută a adevărului, ea nu ne permite să fim *absolut* siguri că o judecată oarecare dată este adevărată. Să presupunem că mai întâi percepem soarele strălucind, ceea ce este un fapt complex, și de aici emitem judecata „soarele stră-

lucește". În trecerea de la percepție la judecată, este necesar să analizăm faptul complex dat: trebuie să separăm „soarele" și „strălucește" drept constituenți ai faptului. În acest proces este posibil să comitem o eroare; prin urmare chiar și atunci când un *fapt* are tipul prim sau absolut de evidență intrinsecă, o judecată despre care se crede că ar corespunde faptului nu este absolut infailibilă, deoarece s-ar putea să nu corespundă realmente faptului. Însă dacă ea corespunde (în sensul explicat în capitolul precedent), atunci *trebuie* să fie adevărată.

Cel de-al doilea tip de evidență intrinsecă va aparține în primul rând judecăților și nu este derivat din percepția directă a unui fapt ca un unic întreg complex. Acest al doilea tip de evidență intrinsecă va avea grade, de la cel mai înalt grad la o simplă înclinație în favoarea acceptării. Să luăm, de exemplu, cazul unui cal care se îndepărtează de noi mergând pe un drum tare. La început, certitudinea noastră că auzim copitele este completă; treptat, dacă ascultăm atent, vine un moment când gândim că poate ne închipuim sau auzim bătăile propriei inimi; în cele din urmă ne îndoim că mai există vreun zgomot; apoi *gândim* că nu mai auzim nimic, și în cele din urmă *știm* că nu mai auzim nimic. În acest proces există o gradație continuă a evidenței, de la cel mai înalt grad la cel mai scăzut, nu a datelor senzoriale înseși, ci a judecăților bazate pe ele.

Un alt exemplu: să presupunem că am compara două nuanțe de culoare, una albastră și una verde. Putem fi foarte siguri că sunt nuanțe diferite de culoare; însă, dacă culoarea verde este modificată treptat pentru a fi din ce în ce mai asemănătoare cu albastrul, devenind mai întâi un albastru-verde, apoi un verzui-albastru, apoi albastru, va veni un moment când ne vom îndoi că putem vedea vreo diferență și apoi un moment când vom ști că nu putem vedea nici o diferență. Același lucru se întâmplă cu acordarea unui in-

strument muzical sau cu orice alt caz în care există o gradație continuă. Evidența de acest tip este deci o chestiune de grad; pare limpede că gradele superioare prezintă mai multă încredere decât cele inferioare.

În cunoașterea derivată, premisele noastre ultime trebuie să fie intrinsec evidente într-o anumită măsură, și la fel trebuie să fie și relația lor cu concluziile deduse din ele. Să luăm de exemplu un raționament din geometrie. Nu este suficient ca axiomele de la care pornim să fie evidente în sine: este de asemenea necesar ca, la fiecare pas din raționament, relația dintre premise și concluzie să fie intrinsec evidentă. Într-un raționament dificil această relație este intrinsec evidentă într-o măsură foarte mică; prin urmare, erorile de raționament nu sunt imposibile atunci când dificultatea este mare.

Din ceea ce am spus este evident că, dacă acceptăm că cunoașterea intuitivă este sigură proporțional cu gradul în care este intrinsec evidentă, atât cunoașterea intuitivă cât și cunoașterea derivată vor prezenta o gradație a siguranței, de la existența datelor senzoriale sesizabile și de la cele mai simple adevăruri ale logicii și aritmeticii, care pot fi considerate absolut sigure, până la judecățile care par doar ceva mai probabile decât contrarele lor. Dacă ceea ce credem ferm este adevărat, atunci se numește *cunoaștere*, cu condiția să fie sau intuitivă sau inferată (logic sau psihologic) din cunoașterea intuitivă din care rezultă logic. Dacă ceea ce credem ferm este fals, atunci se numește *eroare*. Ceea ce credem ferm și nu este nici cunoaștere, nici eroare și de asemenea ceea ce credem cu ezitări deoarece nu este intrinsec evident sau este derivat din ceva ce nu este intrinsec evident în cel mai înalt grad, se poate numi *opinie probabilă*. Astfel, cea mai mare parte a ceea ce ar trece în mod obișnuit drept cunoaștere este opinie mai mult sau mai puțin probabilă.

În privința opiniei probabile poate fi de mare ajutor *coerența* pe care am respins-o ca *definiție* a adevărului, însă pe care o putem folosi adesea drept *criteriu*. Dacă elementele unui corp de opinii individual probabile sunt coerente laolaltă, atunci ele devin mai probabile decât oricare dintre ele ar fi separat. Acesta este modul în care multe ipoteze științifice devin probabile. Ele se încadrează într-un sistem coerent de opinii probabile, și astfel devin mai probabile decât dacă ar fi luate separat. Același lucru este valabil despre ipotezele filosofice generale. Adesea într-un caz izolat astfel de ipoteze pot părea foarte îndoielnice, și totuși, dacă luăm în considerare ordinea și coerența pe care o introduc într-o masă de opinii probabile, ele devin aproape certe. Acest lucru este valabil, în particular, pentru chestiuni cum ar fi distincția între vise și starea de veghe. Dacă, noapte de noapte, visele ar fi la fel de coerente unul cu altul ca și zilele noastre, cu greu am putea decide dacă să credem visele sau starea de veghe. Așa cum stau lucrurile testul coerenței condamnă visele și confirmă starea de veghe. Însă, deși acest test mărește probabilitatea acolo unde reușește, el nu oferă niciodată certitudinea absolută, decât dacă deja există certitudine la un anumit punct din sistemul coerent. Simpla organizare a opiniei probabile nu va fi niciodată suficientă prin ea însăși pentru a o transforma în cunoaștere neîndoielnică.

14

Limitele cunoașterii filosofice

În tot ce am spus până aici despre filosofie, abia am atins multe dintre chestiunile care ocupă o mare parte din scrierile celor mai mulți filosofi. Cei mai mulți filosofi – sau, în orice caz, foarte mulți – susțin că sunt capabili să demonstreze prin raționament metafizic *a priori* lucruri cum ar fi dogmele fundamentale ale religiei, raționalitatea esențială a universului, caracterul iluzoriu al materiei, irealitatea răului și așa mai departe. Este neîndoielnic că speranța de a găsi un temei pentru astfel de teze a fost principalul imbold pentru mulți dintre cei care și-au dedicat viața studiului filosofiei. Cred că această speranță este deșartă. S-ar părea că nu poate fi obținută cunoașterea despre univers ca întreg prin metafizică și că pretinsele demonstrații potrivit cărora în virtutea legilor logice *trebuie* să existe cutare și cutare lucruri și cutare și cutare alte lucruri nu pot exista, nu rezistă la o examinare critică. În acest capitol, vom examina pe scurt modalitățile în care se încearcă să se construiască astfel de raționamente, pentru a ne da seama dacă putem spera ca ele să fie valide.

În epoca modernă, cel mai mare reprezentant al genului de concepție pe care dorim să o examinăm a fost Hegel (1770-1831). Filosofia lui Hegel este foarte dificilă și comentatorii nu au căzut de acord asupra interpretării ei. Potrivit interpretării pe care o voi adopta, care este a multor, dacă nu a celor mai mulți comentatori și care are meritul

de a oferi un tip interesant și important de filosofie, teza sa principală era că orice lucru, cu excepția întregului, este evident fragmentar și incapabil să existe fără complementul reprezentat de restul lumii. Potrivit lui Hegel, după cum un anatomist comparativ, studiind un os izolat, vede ce fel de animal trebuie să fi fost întregul, tot astfel metafizicianul vede, pornind de la o porțiune a realității, ce trebuie să fie întreaga realitate – cel puțin în linii mari. Fiecare fragment separat are, ca să spunem așa, cârlige care îl prind de următorul fragment, și așa mai departe, până când este reconstruit întregul univers. Această incompletitudine esențială apare, potrivit lui Hegel, atât în lumea gândirii cât și în lumea lucrurilor. În lumea gândirii, dacă luăm o idee oarecare care este abstractă și incompletă, descoperim examinând-o că, dacă scăpăm din vedere incompletitudinea ei, intrăm în contradicții; aceste contradicții transformă ideea respectivă în opusul sau antiteza ei; pentru a le elimina, trebuie să găsim o idee nouă, mai puțin incompletă, care este sinteza ideii noastre inițiale și a antitezei ei. Vom descoperi că, deși această nouă idee este mai puțin incompletă decât ideea cu care am început, ea nu este totuși pe deplin completă ci trece în antiteza ei, cu care trebuie combinată într-o nouă sinteză. În acest mod Hegel avansează până când atinge „Ideea Absolută" care, potrivit lui, nu mai are nici o incompletitudine, nici un opus și nu mai trebuie dezvoltată. Ideea Absolută este prin urmare adecvată pentru a descrie Realitatea Absolută; însă toate ideile inferioare descriu realitatea numai așa cum apare dintr-o perspectivă parțială și nu dintr-una care vizează simultan Întregul. Astfel Hegel ajunge la concluzia că Realitatea Absolută formează un unic sistem armonios aflat în afara spațiului și timpului, deloc rău, în întregime rațional și în întregime spiritual. El crede că se poate demonstra logic că orice aparență contrară din lumea pe

care o cunoaștem se datorează în întregime perspectivei noastre fragmentare asupra universului. Dacă am vedea universul întreg, așa cum putem presupune că îl vede Dumnezeu, spațiul, timpul, materia, suferința și lupta ar dispărea și ar trebui să vedem în locul lor o eternă unitate spirituală neschimbătoare și perfectă.

Fără îndoială că în această concepție există ceva sublim, ceva ce am dori să acceptăm. Cu toate acestea, atunci când sunt examinate argumentele în sprijinul ei, ele par să conțină multă confuzie și multe supoziții imposibil de justificat. Teza fundamentală pe care este construit sistemul este că ceea ce este incomplet nu poate fi sieși suficient, ci are nevoie de alte lucruri pentru a putea exista. Se susține că orice are relații cu lucruri din afara sa trebuie să conțină referiri la aceste lucruri exterioare în propria sa *natură* și, prin urmare, nu ar fi ceea ce este dacă nu ar exista acele lucruri exterioare. Natura unui om, de exemplu, este alcătuită din amintirile sale și din restul cunoașterii sale, din iubirile și urile sale, și așa mai departe; prin urmare în lipsa obiectelor pe care le cunoaște, le iubește sau le urăște, el nu ar putea fi ceea ce este. El este în mod esențial și evident un fragment: luat ca suma totală a realității, el ar fi auto-contradictoriu.

Acest punct de vedere este însă în întregime dependent de noțiunea de „natură" a unui lucru, care pare să semnifice „toate adevărurile despre lucru". Firește că un adevăr care leagă un lucru de altul nu ar putea subzista dacă nu ar subzista celălalt lucru. Însă un adevăr despre un lucru nu este o parte a lucrului însuși deși, potrivit definiției de mai sus, trebuie să facă parte din „natura" lucrului. Dacă prin „natura" unui lucru înțelegem toate adevărurile despre lucru, atunci evident nu putem cunoaște „natura" lucrului decât dacă cunoaștem toate relațiile lucrului cu toate celelalte lucruri din univers. Însă dacă „natură" este folosit în acest

sens, va trebui să susținem că lucrul poate fi cunoscut chiar și atunci când „natura" sa nu este cunoscută, sau cel puțin nu este cunoscută complet. Atunci când „natură" este astfel folosit, se creează o confuzie între cunoașterea lucrurilor și cunoașterea adevărurilor. Putem cunoaște un lucru prin experiență nemijlocită chiar dacă cunoaștem foarte puține propoziții despre el – teoretic nu este necesar să cunoaștem nici o propoziție despre el. Experiența nemijlocită a unui lucru nu presupune deci cunoașterea „naturii" sale în sensul de mai sus. Și, deși cunoașterea oricărei propoziții despre un lucru presupune experiența nemijlocită a lucrului, ea nu presupune cunoașterea „naturii" lui în sensul de mai sus. Deci (1) experiența nemijlocită a unui lucru nu implică logic cunoașterea relațiilor lui și (2) cunoașterea unora dintre relațiile lui nu implică nici cunoașterea tuturor relațiilor lui, nici cunoașterea „naturii" sale în sensul de mai sus. De exemplu, pot avea experiența nemijlocită a durerii mele de dinți, iar această cunoaștere poate fi pe atât de completă pe cât poate fi cunoașterea prin experiență nemijlocită, fără a ști tot ceea ce dentistul (care nu are experiența ei nemijlocită) poate să îmi spună despre cauza ei și prin urmare fără a-i cunoaște „natura" în sensul de mai sus. Astfel, faptul că un lucru are relații nu este o dovadă că relațiile sale sunt logic necesare. Cu alte cuvinte, din simplul fapt că este acel lucru nu putem deduce că trebuie să aibă diferitele relații pe care le are de fapt. Aceasta *pare* numai să rezulte, deoarece deja o știm.

Rezultă că nu putem demonstra că universul ca întreg formează un unic sistem armonios, așa cum îl crede Hegel. Iar dacă nu putem demonstra aceasta, nu putem demonstra nici irealitatea spațiului, timpului, materiei și răului, deoarece Hegel o deduce din caracterul fragmentar și relaționar al acestor lucruri. Rămânem astfel la cercetarea pas cu pas a

lumii și incapabili să cunoaștem acele părți ale universului care sunt departe de experiența noastră. Acest rezultat, dezamăgitor pentru cei ale căror speranțe au fost întreținute de sistemele filosofilor, este în consonanță cu climatul inductiv și științific al epocii noastre și susținut de întreaga cercetare a cunoașterii umane din capitolele noastre anterioare.

În cele mai ambițioase tentative ale lor, metafizicienii s-au străduit să demonstreze că cutare și cutare trăsături aparente ale lumii reale sunt auto-contradictorii și, prin urmare, nu pot fi reale. Gândirea modernă are însă din ce în ce mai mult tendința să arate că presupusele contradicții erau iluzorii și că foarte puțin se poate demonstra *a priori* plecând de la considerații asupra a ceea ce *trebuie* să fie. O bună ilustrare a acestei situații este oferită de spațiu și timp. Spațiul și timpul par să fie infinite ca întindere și infinit divizibile. Este greu de crezut că, dacă am călători de-a lungul unei linii drepte în oricare dintre direcții, am atinge în cele din urmă un ultim punct, dincolo de care nu mai este nimic, nici măcar spațiu vid. Analog, pare greu de crezut că, dacă am călători cu imaginația înapoi sau înainte în timp, am atinge un prim sau un ultim moment, dincolo de care nu ar mai exista nici măcar timp vid. Spațiul și timpul par deci să se întindă la infinit.

De asemenea, dacă luăm două puncte oarecare pe o linie, pare evident că trebuie să existe alte puncte între ele, oricât de mică ar putea fi distanța dintre ele: orice distanță poate fi înjumătățită, iar jumătățile pot fi din noi înjumătățite și așa mai departe *ad infinitum*. Analog, oricât de mic ar fi intervalul de timp scurs între două momente, pare evident că vor exista alte momente între ele. Spațiul și timpul par deci infinit divizibile. Filosofii au avansat însă împotriva acestor fapte evidente – întinderea infinită și divizibilitatea infinită – argumente care încearcă să arate că nu pot exista colecții infinite de lucruri și că prin urma-

re numărul de puncte din spațiu sau de momente din timp trebuie să fie finit. A apărut astfel o contradicție între natura aparentă a spațiului și timpului și pretinsa imposibilitate a colecțiilor infinite.

Kant, primul care a subliniat această contradicție, a dedus imposibilitatea spațiului și a timpului, pe care le-a declarat subiective; de la el mulți filosofi au considerat că spațiul și timpul sunt simple aparențe și nu caracterizează lumea așa cum este în realitate. Datorită eforturilor matematicienilor, în special ale lui Georg Cantor, a reieșit însă că imposibilitatea colecțiilor infinite era o greșeală. Ele nu sunt de fapt autocontradictorii, ci doar contrazic anumite prejudecăți adânc înrădăcinate. O dată ce temeiurile pentru a privi spațiul și timpul ca ireale au devenit inoperante, a dispărut și una dintre marile surse ale construcțiilor metafizicii.

Matematicienii nu s-au mulțumit însă să arate că spațiul, așa cum este conceput de obicei, este posibil; ei au arătat de asemenea că din punct de vedere logic alte forme de spațiu sunt la fel de posibile. Se știe acum că unele dintre axiomele lui Euclid, care par necesare simțului comun și pe care filosofii le considerau necesare înainte, își datorează aparența necesității simplei noastre obișnuințe cu spațiul real și nu formează un fundament logic *a priori*. Imaginând lumi în care aceste axiome sunt false, matematicienii au folosit logica pentru a submina prejudecățile simțului comun și pentru a demonstra posibilitatea unor spații care se deosebesc – unele mai mult, altele mai puțin – de acela în care trăim. Iar unele dintre aceste spații diferă atât de puțin de spațiul euclidian în privința distanțelor pe care le putem măsura, încât este imposibil să descoperim prin observație dacă spațiul nostru este euclidian sau de unul dintre aceste tipuri. Astfel situația este complet răsturnată. Înainte se părea că experiența lasă un singur tip de spațiu logicii, iar logica

arăta că acest spațiu este imposibil. Acum logica oferă ca posibile multe tipuri de spațiu independent de experiență, iar experiența decide numai parțial între ele. Astfel, în timp ce cunoașterea noastră a ceea ce este s-a micșorat față de ce se presupunea înainte că este, cunoașterea noastră a ceea ce poate fi a crescut enorm. În loc de a fi închiși între ziduri înguste ale căror crăpături și unghere puteau fi explorate în totalitate, ne găsim într-o lume deschisă de posibilități libere, unde multe rămân necunoscute deoarece există atâtea de cunoscut.

Ceea ce s-a întâmplat în cazul spațiului și al timpului s-a întâmplat într-o anumită măsură și în alte direcții. Încercarea de a constrânge universul prin intermediul principiilor *a priori* a eșuat; în loc de a rămâne ca înainte, gardianul posibilităților, logica a devenit marele eliberator al imaginației, oferind nenumărate alternative inaccesibile simțului comun care nu reflectează și lăsând experienței sarcina de a decide, acolo unde este posibil, între lumile pe care logica le oferă alegerii noastre. Astfel, cunoașterea despre ceea ce există este limitată la ceea ce putem învăța din experiență – nu la ceea ce putem întâlni în experiența noastră, căci după cum am văzut există cunoaștere prin descriere despre lucrurile a căror experiență directă nu o avem. Însă în toate cazurile de cunoaștere prin descriere, avem nevoie de o anumită relație între universalii care să ne permită să inferăm că un obiect de un anumit fel este implicat de cutare și cutare dat senzorial. De exemplu, în privința obiectelor fizice, principiul că datele senzoriale sunt semne ale obiectelor fizice este el însuși o relație între universalii; numai în virtutea acestui principiu experiența ne permite să dobândim cunoaștere despre obiectele fizice. Același lucru este valabil despre legea cauzalității sau, pentru a ne referi la ceva mai puțin general, pentru principii cum ar fi legea gravitației.

Principii cum ar fi legea gravitației sunt demonstrate sau mai degrabă stabilite ca foarte probabile, printr-o combinare a experienței cu un anumit principiu întru totul *a priori*, cum ar fi principiul inducției. Astfel, cunoașterea noastră intuitivă, care este sursa restului cunoașterii adevărurilor, este de două feluri: cunoaștere empirică pură, care ne vorbește despre existența și unele dintre proprietățile lucrurilor particulare a căror experiență nemijlocită o avem, și cunoaștere *a priori* pură, care ne dă relațiile dintre universalii și ne permite să facem inferențe pornind de la faptele particulare date în cunoașterea empirică. Cunoașterea noastră derivată depinde întotdeauna de cunoașterea pur *a priori* și, de obicei, și de cunoașterea pur empirică.

Dacă ce s-a spus mai sus este adevărat, cunoașterea filosofică nu diferă în mod esențial de cunoașterea științifică; nu există nici o sursă specială de înțelepciune deschisă pentru filosofie, dar nu și pentru știință. Caracteristica esențială a filosofiei, care o diferențiază de știință, este *caracterul critic*. Ea examinează critic principiile utilizate în știință și în viața cotidiană; ea scoate la iveală orice inconsistențe care ar putea exista în aceste principii și le acceptă numai dacă cercetarea critică nu a produs nici un temei pentru a le respinge. Dacă, așa cum au crezut mulți filosofi, prin degajarea principiilor care stau la baza științelor de detaliile irelevante s-ar putea obține cunoaștere despre univers ca întreg, ar trebui să ne încredem în această cunoaștere la fel de mult ca în cunoașterea științifică; însă cercetarea noastră nu a relevat nici o astfel de cunoaștere, și, prin urmare, rezultatul ei în privința doctrinelor speciale ale metafizicienilor mai îndrăzneți a fost mai mult negativ. Însă în ceea ce privește ceea ce se acceptă de obicei drept cunoaștere, rezultatul nostru este în cea mai mare parte pozitiv: rareori am găsit temeiuri pentru a respinge o astfel de cunoaștere în urma criticii noastre și

nu am identificat nici un temei pentru a susține că omul este incapabil de genul de cunoaștere despre care în general se crede că o deține.

Atunci când vorbim despre filosofie ca despre *critică* a cunoașterii este însă necesar să impunem o anumită limitare. Dacă adoptăm atitudinea scepticului radical, situându-ne complet în afara cunoașterii, și cerem din această poziție exterioară să fim constrânși să ne întoarcem în cercul cunoașterii, cerem ceva imposibil, iar scepticismul nostru nu poate fi niciodată respins. Acesta deoarece orice respingere trebuie să pornească de la o bază comună pentru oponenți; nici un argument nu poate porni de la îndoiala pură. Pentru a obține rezultate, critica cunoașterii practicată de filosofie trebuie deci să nu fie de acest tip distructiv. Nici un argument *logic* nu poate fi adus împotriva scepticismului absolut. Însă nu este greu de văzut că scepticismul de acest tip nu este rezonabil. „Îndoiala metodică" a lui Descartes, cu care a început filosofia modernă, nu este de acest tip, ci mai degrabă este tipul de critică despre care afirmăm că este esența filosofiei. „Îndoiala metodică" se exercită prin chestionarea a tot ceea ce părea nesigur; pentru fiecare cunoștință aparentă, să te întrebi, cu ajutorul reflecției, dacă are certitudine. Acesta este tipul de critică ce constituie filosofia. Un gen de cunoaștere cum ar fi cunoașterea existenței datelor noastre senzoriale pare întru totul neîndoielnică, oricât de calm și de meticulos am reflecta asupra ei. Critica filosofică nu ne cere să ne abținem să credem acest fel de cunoaștere. Există însă convingeri ale noastre anterioare reflecției – cum ar fi de exemplu convingerea că obiectele fizice seamănă exact cu datele noastre senzoriale – ce se destramă atunci când sunt supuse unei examinări atente. Filosofia ne va cere să respingem astfel de convingeri, dacă nu este găsită o nouă linie de argumentare care să le susțină.

Nu este însă rezonabil să respingem convingerile care nu par expuse nici unei obiecții oricât de atent le-am examina, iar filosofii nu recomandă așa ceva.

Pe scurt, critica spre care tindem nu este aceea care respinge fără temei, ci aceea care cântărește orice cunoștință potrivit meritelor ei și reține tot ceea ce pare să fie cunoaștere autentică în urma acestei examinări. Trebuie acceptat că rămâne un risc de eroare, deoarece ființele umane sunt failibile. Filosofia poate pretinde în mod justificat că micșorează riscul de eroare și că, în unele cazuri, îl face practic neglijabil. Mai mult este imposibil într-o lume în care trebuie să se producă greșeli și nici un apărător prudent al filosofiei nu ar afirma că a reușit mai mult.

15

Valoarea filosofiei

Încheind expunerea noastră scurtă și foarte incompletă a problemelor filosofiei, ar fi bine să examinăm în concluzie care este valoarea filosofiei și de ce trebuie ea studiată. Este cu atât mai necesar să examinăm această problemă cu cât mulți oameni sunt înclinați, sub influența științei și a activităților practice, să se îndoiască că filosofia este cu ceva mai bună decât distincțiile inutile ce despică în mod superficial firul în patru și controversele în legătură cu chestiuni inaccesibile cunoașterii.

Această imagine a filosofiei pare să rezulte în parte dintr-o concepție greșită asupra scopurilor vieții și în parte dintr-o concepție greșită asupra tipului de bunuri pe care filosofia se străduiește să le obțină. Știința fizicii este utilă prin intermediul invențiilor tehnice pentru nenumărați oameni care o ignoră complet; studiul științei fizicii este deci recomandabil nu numai, sau nu în primul rând, datorită efectului asupra celui ce îl întreprinde, ci mai degrabă datorită efectului asupra omenirii în general. O astfel de utilitate nu îi este proprie filosofiei. Studiul filosofiei poate avea valoare numai în mod indirect asupra celor ce nu îl întreprind, prin intermediul efectelor sale asupra vieților celor care îl întreprind. Prin urmare, valoarea filosofiei trebuie căutată în primul rând în aceste efecte.

De asemenea, pentru a nu eșua în încercarea noastră de a determina valoarea filosofiei, trebuie să ne eliberăm

mințile de prejudecățile celor ce sunt numiți în mod greșit oameni „practici". Omul „practic", în sensul în care cuvântul este adesea folosit, recunoaște numai nevoile materiale, înțelege că oamenii trebuie să își hrănească corpul, însă uită necesitatea de a hrăni mintea. Dacă toți oamenii ar avea o situație materială bună, dacă sărăcia și bolile ar fi reduse la cel mai scăzut nivel posibil, ar rămâne încă multe de făcut pentru a realiza o societate superioară; chiar și în lumea actuală, bunurile destinate minții sunt cel puțin la fel de importante ca și bunurile destinate corpului. Valoarea filosofiei este de găsit printre bunurile destinate minții; numai aceia care nu sunt indiferenți față de aceste bunuri pot fi convinși că studiul filosofiei nu este o pierdere de timp.

Ca și celelalte activități de cercetare, filosofia tinde în primul rând spre cunoaștere. Cunoașterea spre care tinde este de tipul care dă unitate și sistemicitate corpului științelor și care rezultă din examinarea critică a temeiurilor convingerilor, prejudecăților și opiniilor noastre. Nu se poate însă susține că filosofia a înregistrat foarte mari succese în încercările ei de a oferi răspunsuri precise la întrebările ei. Dacă întrebați un matematician, un mineralog, un istoric sau orice alt om de știință care este corpul de adevăruri pe care le-a stabilit știința lui, răspunsul său va dura atât timp cât veți fi dispuși să ascultați. Însă, dacă puneți aceeași întrebare unui filosof, dacă acesta este sincer, va trebui să vă răspundă că disciplina lui nu a realizat rezultatele pozitive pe care le-au realizat celelalte științe. Este adevărată că acest lucru se explică în parte prin faptul că, de îndată ce un subiect poate fi cunoscut în mod precis, el încetează să fie numit filosofie și devine o știință separată. Cercetarea cerului, odinioară inclusă în filosofie, aparține acum astronomiei; marea operă a lui Newton s-a numit „principiile matematice ale filosofiei naturale". Analog, cercetarea minții omenești, care făcea parte din filosofie, a fost acum separată

de filosofie și a devenit știința psihologiei. Astfel, într-o mare măsură, incertitudinea filosofiei este mai mult aparentă decât reală: acele probleme care pot primi răspunsuri precise sunt plasate în științe, iar acelea pentru care deocamdată nu se poate da nici un răspuns precis rămân pentru a forma reziduul care este numit filosofie.

Aceasta este însă numai o parte din adevărul cu privire la incertitudinea filosofiei. Există multe probleme – și printre ele acelea de cel mai profund interes pentru viața noastră spirituală – care, din câte ne putem da seama, trebuie să rămână insolubile pentru intelectul uman dacă puterile lui nu vor atinge un ordin cu totul diferit decât cel pe care îl au acum. Are universul vreo unitate sau un plan sau un scop, sau este doar o aglomerare întâmplătoare de atomi? Este conștiința o parte permanentă a universului, oferind speranța unei creșteri nelimitate a înțelegerii, sau este doar un accident trecător pe o mică planetă pe care viața trebuie să devină în cele din urmă imposibilă? Au binele și răul vreo importanță pentru univers sau numai pentru om? Filosofia pune asemenea probleme, cărora filosofi diferiți le răspund în mod diferit. S-ar părea însă că, indiferent dacă răspunsurile sunt sau nu accesibile, nu se poate demonstra că cele sugerate de filosofi sunt adevărate. Și totuși, oricât de slabă ar fi speranța de a descoperi un răspuns, o parte din sarcina filosofiei este de a continua cercetarea acestor probleme, de a ne face să înțelegem importanța lor, de a examina toate abordările lor și de a menține viu acel interes speculativ față de univers, care poate fi distrus dacă ne limităm la cunoașterea ce poate fi întemeiată cu certitudine.

Este adevărat că mulți filosofi au susținut că filosofia ar putea stabili adevărul anumitor răspunsuri la astfel de probleme fundamentale. Ei au afirmat că ceea ce este mai important în convingerile religioase poate fi demonstrat în

mod strict ca adevărat. Pentru a judeca astfel de încercări, este nevoie să cercetăm cunoașterea umană și să ne formăm o opinie despre metodele și limitele ei. Nu ar fi înțelept să ne pronunțăm dogmatic asupra unui astfel de subiect; însă, dacă cercetările din capitolele noastre anterioare nu au dat greș, vom fi obligați să renunțăm la speranța de a găsi demonstrații filosofice pentru convingerile religioase. Nu putem indica prin urmare un număr de răspunsuri la aceste întrebări ca făcând parte din valoarea filosofiei. Prin urmare, o dată în plus, valoarea filosofiei nu trebuie să depindă de vreun presupus corp de cunoaștere precis fundamentată care să poată fi însușit de cei care o studiază.

De fapt, valoarea filosofiei trebuie căutată în mare măsură tocmai în incertitudinea ei. Omul care nu a învățat nici un dram de filosofie trece prin viață încătușat în prejudecăți derivate din simțul comun, din convingerile obișnuite ale epocii sau nației sale și din convingerile pe care și le-a însușit fără cooperarea sau consimțământul rațiunii sale. Pentru un astfel de om, lumea tinde să fie precisă, finită, banală; obiectele obișnuite nu ridică nici un fel de întrebări, iar posibilitățile nefamiliare sunt respinse cu dispreț. Dimpotrivă, de îndată ce începem să filosofăm, descoperim, așa cum am văzut în capitolele noastre de început, că până și cele mai obișnuite lucruri ridică probleme la care se pot da numai răspunsuri foarte incomplete. Deși filosofia este incapabilă să ne spună cu certitudine care este adevăratul răspuns la îndoielile pe care le ridică, ne poate sugera multe posibilități care ne lărgesc orizontul gândirii și o eliberează de tirania obișnuinței. Astfel, dacă pe de-o parte ea diminuează sentimentul nostru de certitudine cu privire la ce sunt lucrurile, pe de altă parte ea sporește mult cunoașterea noastră despre ce pot ele fi; ea alungă dogmatismul oarecum arogant al acelora care nu au călătorit în regiunea îndoie-

lii eliberatoare și menține vie capacitatea noastră de a ne mira, prezentându-ne lucrurile obișnuite dintr-o perspectivă neobișnuită.

Pe lângă utilitatea ei de a ne arăta posibilități nebănuite, filosofia are valoare – poate valoarea ei principală – datorită măreției obiectelor pe care le contemplă, și a libertății față de scopurile înguste și personale, rezultată din această contemplare. Viața omului instinctual este închisă în cercul intereselor sale private: acesta poate include familia și prietenii, însă lumea exterioară nu îl interesează decât în măsura în care poate ajuta sau dăuna celor din cercul dorințelor instinctive. O astfel de viață are ceva febril și mărginit, în comparație cu care viața filosofică este calmă și liberă. Lumea privată a intereselor instinctive este una mică, situată în mijlocul unei lumi mari și puternice care mai devreme sau mai târziu va ruina cu siguranță lumea noastră privată. Dacă nu ne putem extinde interesele astfel încât să includem întreaga lume exterioară, vom rămâne aidoma unei garnizoane într-o fortăreață asediată, știind că inamicul face salvarea imposibilă și în cele din urmă capitularea este inevitabilă. Într-o astfel de viață nu există pace, ci o luptă continuă între insistența dorinței și neputința voinței. Pentru ca viața noastră să fie demnă și liberă trebuie să ne salvăm într-un fel din această închisoare și din această luptă.

O cale de salvare este prin contemplația filosofică. În forma ei primară, contemplația filosofică nu împarte universul în două tabere ostile – prieteni și dușmani, util și ostil, bine și rău – ci privește întregul cu imparțialitate. Contemplația filosofică autentică nu caută să demonstreze că restul universului este asemănător omului. Dobândirea de cunoaștere este o lărgire a Eului, însă această lărgire se realizează cel mai bine atunci când nu este urmărită în mod deliberat. Ea se obține atunci când acționează numai dorința de

cunoaștere, printr-o activitate de cercetare care nu dorește de la început ca obiectele ei să aibă cutare sau cutare caracter, ci adaptează Eul proprietăților pe care le descoperă la obiectele ei. Această lărgire a Eului nu se realizează atunci când, luând Eul ca dat, încercăm să arătăm că lumea este atât de asemănătoare acestui Eu, încât cunoașterea ei este posibilă fără a admite nimic din ceea ce pare străin. Dorința de a demonstra așa ceva este o formă de egocentrism și, ca orice formă de egocentrism, este un obstacol pentru creșterea Eului, pe care acesta o dorește, și de care se știe capabil. În speculația filosofică și aiurea, egocentrismul vede lumea ca mijloc pentru scopurile sale; din această perspectivă lumea are mai puțină importanță decât Eul, iar Eul limitează bunurile pe care le poate dobândi. Dimpotrivă, în contemplație pornim de la non-Eu și prin măreția acestuia granițele Eului sunt lărgite; mintea se împărtășește și ea din infinitatea universului pe care îl contemplă.

Din acest motiv, acele filosofii care asimilează universul Omului nu înnobilează sufletul. Cunoașterea este o formă de uniune a Eului și non-Eului; ca orice uniune ea este alterată de dominație și, prin urmare, de orice încercare de a forța universul să se conformeze cu ceea ce găsim în noi înșine. Există o tendință filosofică larg răspândită de a îmbrățișa concepția care ne spune că Omul este măsura tuturor lucrurilor, că adevărul este făcut de om, că spațiul și timpul și lumea universaliilor sunt proprietăți ale minții și că, dacă există ceva care nu este creat de minte, atunci nu poate fi cunoscut și nici nu are importanță pentru noi. Dacă discuțiile noastre anterioare au fost corecte, această concepție nu este adevărată; însă, pe lângă faptul că nu este adevărată, ea are efectul de a răpi contemplației filosofice tot ceea ce îi dă valoare, deoarece îngrădește contemplația la Eu. Ceea ce ea numește cunoaștere nu este o uniune cu non-Eul, ci

o mulțime de prejudecăți, obiceiuri și dorințe care alcătuiesc un văl imenetrabil între noi și lume. Acela căruia îi place o astfel de teorie a cunoașterii se aseamănă omului care nu părăsește niciodată cercul său domestic de teamă ca nu cumva cuvântul său nu mai fie literă de lege.

Dimpotrivă, adevărata contemplație filosofică își găsește satisfacerea în fiecare dezvoltare a non-Eului, în tot ceea ce mărește obiectele contemplate și prin aceasta și subiectul contemplativ. În contemplație tot ceea ce este personal sau privat, tot ceea ce depinde de obicei, interes personal sau dorință distorsionează obiectul și deci strică uniunea pe care o caută intelectul. Ridicând astfel o barieră între subiect și obiect, asemenea lucruri personale și private devin o închisoare pentru intelect. Intelectul liber va vedea așa cum ar vedea Dumnezeu, fără *aici* și *acum*, fără speranțe și temeri, fără piedicile convingerilor comune și prejudecăților tradiționale, calm, lipsit de pasiune, cu dorința unică și exclusivă de cunoaștere – cunoaștere pe atât de impersonală și de pur contemplativă pe cât o poate omul dobândi. Intelectul liber va prețui deci mai mult cunoașterea abstractă și universală, în care nu intră accidentele istoriei personale, decât cunoașterea oferită de simțuri, dependentă în mod necesar de un punct de vedere exclusiv și personal și de un corp ale cărui organe de simț distorsionează tot atât cât dezvăluie.

Mintea care s-a deprins cu libertatea și imparțialitatea contemplației filosofice va păstra ceva din această libertate și imparțialitate în lumea acțiunii și a emoției. Ea își va privi scopurile și dorințele ca părți ale întregului, cu acea lipsă de încrâncenare care rezultă din înțelegerea lor ca fragmente infinitezimale dintr-o lume în care restul nu este afectat de faptele unui singur om. Imparțialitatea, care în contemplație este dorința autentică de adevăr, este una și aceeași calitate a minții care în acțiune, în justiție și în emoție

este acea dragoste universală care poate fi dăruită tuturor și nu numai acelora care sunt apreciați ca utili sau admirabili. Astfel, contemplația diversifică nu numai obiectele gândurilor noastre ci și obiectele acțiunilor și sentimentelor noastre: ea ne face cetățeni ai universului și nu doar ai unui oraș fortificat aflat în război cu restul lumii. În această calitate de cetățean al universului constă adevărata libertate a omului, și eliberarea sa de sclavia speranțelor și temerilor mărunte.

Pentru a rezuma deci discuția valorii filosofiei: filosofia merită să fie studiată nu de dragul unor răspunsuri precise la întrebările ei, deoarece, de regulă, nu se poate ști că astfel de răspunsuri precise sunt adevărate, ci mai degrabă de dragul întrebărilor înseși; deoarece aceste întrebări lărgesc concepția noastră asupra a ceea ce este posibil, ne îmbogățesc imaginația intelectuală și diminuează siguranța dogmatică ce împiedică mintea să speculeze; însă, mai presus de toate, deoarece prin măreția universului contemplat de filosofie mintea este înnobilată și devine capabilă de acea uniune cu universul care este binele suprem.

Notă bibliografică

Cel care vrea să dobândească o cunoaștere elementară a filosofiei va constata că este mai ușor și mai profitabil să citească unele dintre scrierile marilor filosofi, decât să încerce să obțină o imagine generală din manuale. Se recomandă în special:

Platon: *Republica*, în special cărțile VI și VII

Descartes: *Meditații*

Spinoza: *Etica*

Leibniz: *Monadologia*

Berkeley: *Trei dialoguri între Hylas și Philonous*

Hume: *Cercetare asupra intelectului omenesc.*

Kant: *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*

Anexă: *Cuvânt înainte la traducerea germană**

Această carte a fost scrisă în 1911, iar de atunci vederile mele asupra unora dintre subiectele discutate aici au suferit o evoluție semnificativă. Această evoluție este aproape în întregime rezultatul aplicării unui principiu pe care prietenul meu Whitehead și cu mine l-am folosit în „*Principia Mathematica*". Acolo am expus temeiurile concepției potrivit căreia obiecte cum ar fi clasele și numerele sunt doar construcții logice. Cu alte cuvinte, simbolurile pentru astfel de obiecte nu au o denotație proprie, ci doar există o regulă pentru folosirea lor; putem defini înțelesul unei propoziții în care apar aceste simboluri, însă acest înțeles nu include nici un constituent care să corespundă acestor simboluri. Am ajuns astfel la o nouă aplicare a principiului numit Briciul lui Occam, potrivit căruia numărul de entități nu trebuie mărit peste ceea ce este necesar. Whitehead m-a convins că și conceptul de materie este o ficțiune logică de acest tip superfluu, adică un fragment de materie poate fi tratat ca un sistem de evenimente interconectate din diferite părți ale continuumului spațiotemporal. Există diferite metode de a realiza acest lucru, între care deocamdată este foarte greu de ales. Whitehead a urmat o cale în „*Principles of Natural Knowledge*"

* Realizată de Paul Hertz (Erlangen, 1926). Originalul englez al acestui Cuvânt înainte, dacă a existat vreunul, s-a pierdut. Această versiune este bazată pe o traducere realizată de Ibrahim Najjar și Heather Kirkconnell care a apărut în „*Russell*" (revista Arhivelor Bertrand Russell) Nr. 17, primăvara 1975, pp. 27-9. Ea a fost ușor revizuită de J.O. Urmson pentru a fi inclusă aici.

și „*Concept of Nature*"; eu am urmat o alta în cartea mea „*Our Knowledge of the External World*". Potrivit acestor expuneri, ceea ce se spune despre materie în capitolele 1 și 2 trebuie modificat, deși nu chiar în măsura în care s-ar părea la prima vedere.

Aceeași metodă și același principiu m-au condus la o altă schimbare. Discutând cunoașterea în „*The Problems of Philosophy*", am presupus existența subiectului și am tratat experiența nemijlocită ca pe o relație între subiect și obiect. Acum consider și subiectul o construcție logică. În consecință, trebuie să se renunțe la distincția dintre senzații și date senzoriale; asupra acestei chestiuni sunt acum de acord cu William James și școala realiștilor americani. Schimbările care trebuie ca atare operate în teoria mea a cunoașterii pot fi găsite în lucrarea mea „*Analysis of Mind*".

Atunci când am scris „*The Problems of Philosophy*", teoria generală a relativității nu era încă cunoscută, iar eu nu înțelesesem suficient importanța teoriei speciale. Dacă aș fi ținut atunci cont de teoria relativității, m-aș fi exprimat diferit în unele locuri* . Însă problemele pe care le tratează această carte sunt în cea mai mare parte cu totul independente de această teorie și în general nu sunt afectate în mod decisiv de ea.

Dacă aș scrie acum această carte, aș fi mult mai puțin înclinat să privesc anumite propoziții etice ca *a priori*. Aș fi fost capabil să spun mai multe despre inducție dacă aș fi putut folosi „*Treatise on Probability*" a d-lui Keynes, care a apărut mai târziu.

---

* Într-o scrisoare din 20 septembrie 1966 către editorul său de la Oxford University Press, răspunzând la o întrebare despre coperta cărții, Russell a scris: „După părerea mea cea mai potrivită copertă pentru acest volum ar fi imaginea unei maimuțe căzând într-o prăpastie și exclamând «Vai, ce-aș vrea să nu îl fi citit pe Einstein»". A adăugat un P.S.: «Maimuța nu trebuie în nici un caz să îmi semene».

Mi s-a părut imposibil să încorporez aceste schimbări în text, deoarece vederile la care se face referire mai sus depind în întregime de calculul logic și cu greu ar putea fi prezentate într-o formă general accesibilă. Pe de altă parte, ele pot fi mai ușor înțelese ca modificări ale teoriei prezentate aici decât dacă sunt explicate în mod separat. Am considerat deci că este mai bine să las cartea așa cum am scris-o în 1911, adăugându-i însă aceste remarci introductive asupra cercetărilor ulterioare care îi dezvăluie imperfecțiunile.

Noiembrie 1924

Indice alfabetic

Semnele de întrebare indică locurile în care o concepție este discutată și nu asertată.